منظور الحواشی

شرح

اصول الشاشی



متن مع اعراب، سلیس ترجمہ، تشریح عبارت
قواعد ضروریہ، فروق متفرقہ، مضامین مفیدہ
مباحث نقشہ جات

ترجمہ و تشریح
محمد منظور نظامی
فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

ناشر
اکبر بک سیلرز لاہور

اے ایمان والو تم اللہ تعالیٰ (کتاب اللہ) کی اطاعت کرو اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم (سُنّتِ رسُول) کی اطاعت کرو اور ان حاکموں (اجماع) کی جو تم میں سے ہوں پس اگر تمہارے درمیان کسی چیز میں اختلاف واقع ہو تو اسے اللہ اور رسول (قیاس) کی طرف لوٹاؤ۔ (سورۃ النساء: ۵۹)

اُردو شرح

اُصول الشاشی

متن مع اعراب | سلیس ترجمہ | تشریح عبارت

قواعد ضروریہ | فروق متفرقہ | مضامین مفیدہ

مباحث نقشہ جات

محمد منظور نظامی

فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

ناشر

اکبر بک سیلرز

زبیدہ سنٹر ۴۰ اُردو بازار لاہور

Ph: 37352022

نام کتاب .... منظور الحواشی شرح اصول الشاشی
تالیف .... محمد منظور نظامی
مدرس جامعة المدینہ انوار مدینہ میر پور آزاد کشمیر
مقدمہ .... محمد منظور نظامی
مدرس جامعة المدینہ انوار مدینہ میر پور آزاد کشمیر
پیش لفظ .... مفتی شیخ فرید مدظلہ العالی
ڈپٹی ڈائریکٹر محکمہ امور دینیہ حکومت آزاد کشمیر
کمپوزنگ .... شاہد خاقان 0321/0311-5841622
پروف ریڈنگ .... محمد ذوالقرنین عطاری متعلم درجہ خامسہ جامعة المدینہ انوار مدینہ میر پور
ومحمد عجب گل
سن اشاعت .... جون 2015ء بمطابق شعبان 1436ھ
تعداد باراول ....
قیمت ....
800/-

فہرست

اہم نوٹ: شرح کے عنوانات کی فہرست طوالت کی وجہ سے ترک کی گئی اور اصول الشاشی کے عنوانات پر اکتفاء کیا گیا - تاہم شرح کی مختصر فہرست دی گئی ہے

ضمنی فہرست

فروق متفرقہ (۶۵ فصلیں)

قواعد ضروریه (۳۹فصلیں)

مضامین مفیدہ (۲۵ مضامین)

تقسیمات کی کہانی نقشہ جات کی زبانی (۹ نقشہ جات)

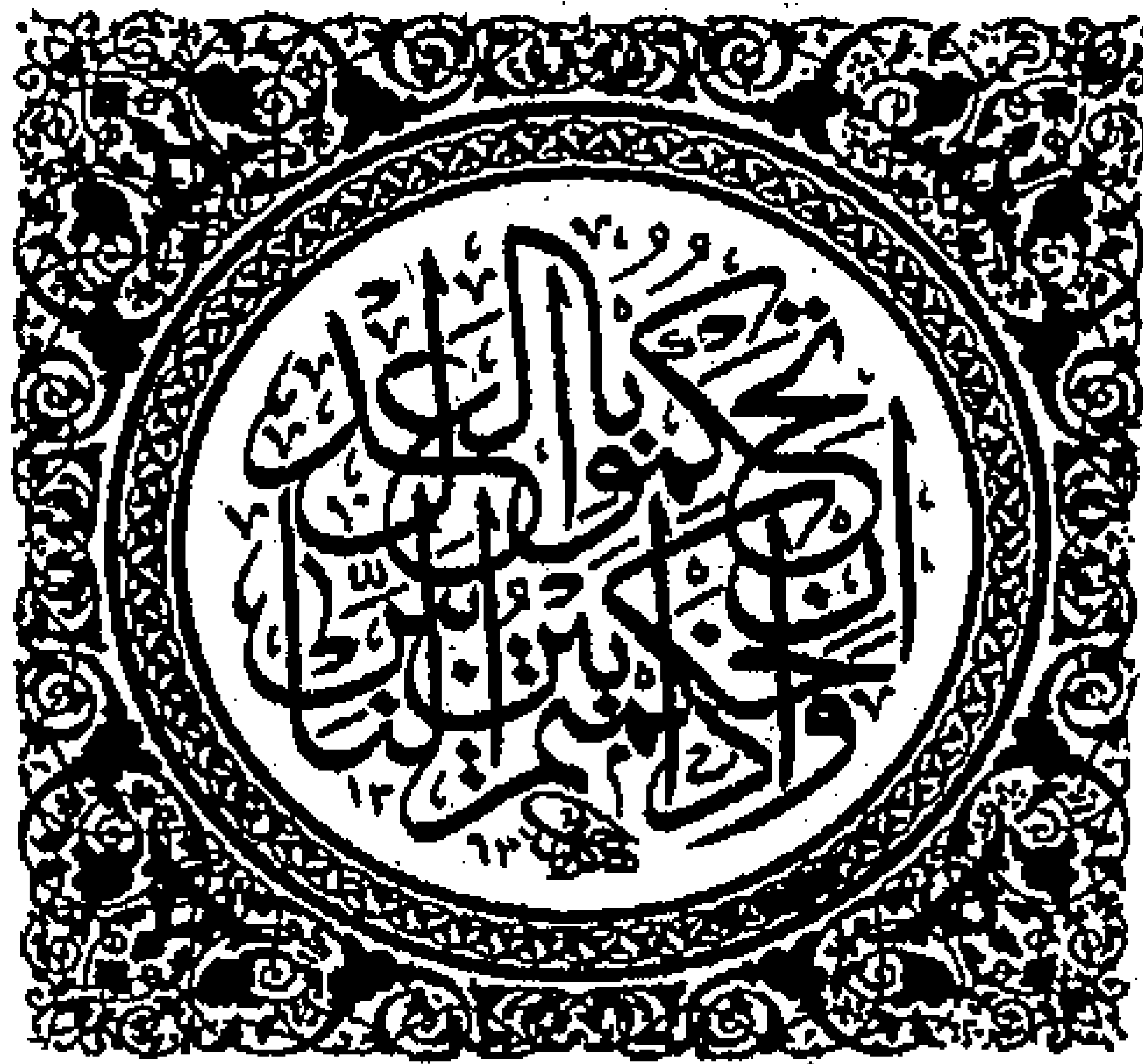


بسم اللہ الرحمن الرحیم

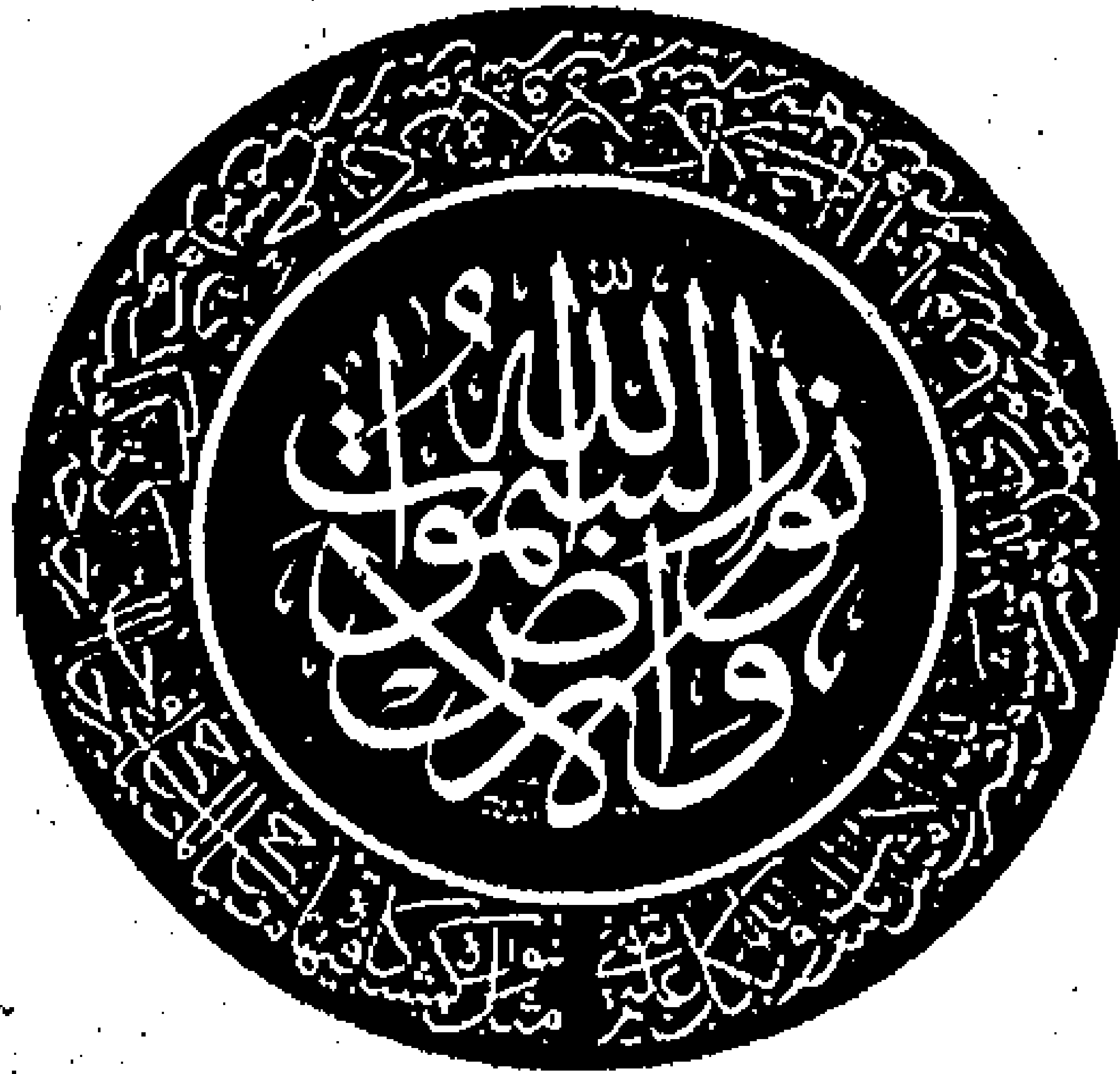
ان الله جميل يحب الجمال

وجادلهم بالتي هي احسن

هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون




وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله


الله نور السموات والارض

انتساب

میں اپنی اس کاوش کو بالخصوص

جامع المعقول والمنقول، زینت المدرسین
استاذ الاساتذہ، مفتی اعظم پاکستان، استاذی المکرّم
حضرت علامہ مفتی محمد عبد القیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۰۰۳ھ)
بانی و مہتمم جامعہ نظامیہ رضویہ
کے نام منسوب کرتا ہوں۔

اور

بالعموم اپنے ان تمام اساتذہ کرام کے نام
کہ جن کی شفقتوں اور محبتوں نے
مجھ جیسے حقیر کو قلم پکڑنے کا سلیقہ سکھایا۔

العبد الضعیف

محمد منظور نظامی

المتوطن: چھم ضلع ہٹیاں بالا آزاد کشمیر

اہداء

میں اپنی اس کاوش کو

اپنے خاندان اور سلسلہ نسبیہ کے
ان تمام اسلاف کے لیے بطور ہدیہ ءنیاز پیش کرتا ہوں
جو نبی اکرم نور مجسم ﷺ کے دین سے وابستہ رہے

خصوصاً "والدین کریمین مرحومین رحمۃ اللہ علیہما"
کی بارگاہ میں بطور نیاز و نذرانہ عقیدت پیش کرتا ہوں
جو مجھے علم دین کی شاہراہ پر گامزن کر کے راہ حق کے مسافر ہوئے

اللہ تعالیٰ ان کی قبور پر کروڑوں رحمتیں نازل فرمائے
اور راقم کی اس کاوش کو ان کے لیے ذریعہ نجات بنائے

آمین بجاہ نبی الکریم

العبد الضعیف

محمد منظور نظامی

المتوطن: جہلم ضلع ہٹیاں بالا آزاد کشمیر

پیش لفظ

حضرت علامہ مفتی شیخ فرید زید مجدہ

فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ

ڈپٹی ڈائریکٹر محکمہ امور دینیہ آزاد حکومت ریاست جموں وکشمیر

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الامين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين اما بعد فاعوذ بالله من الشيطن الرجيم ، بسم الله الرحمن الرحيم ن والقلم ومايسطرون۔

قلم اور اس کے لکھے کی قسم (کنز الایمان) تبلیغ دین کے تین موثر ذریعے ہیں: (۱) تدریس۔ (۲) تقریر۔ (۳) تحریر۔ان تینوں میں سے موخر الذکر تبلیغ کا ایسا ذریعہ ہے کہ انسان اپنی جگہ رہ کر اپنی آواز دنیا کے گوشے گوشے تک پہنچا سکتا ہے بلکہ آدمی جب کام کر چکا ہو تو اب وہ کچھ بھی کر رہا ہو، چل رہا، سو رہا ہو، جاگ رہا ہو یعنی جس حال میں بھی ہو اس کا تبلیغی مشن جاری رہتا ہے یہاں تک کہ مرنے کے بعد بھی جاری وساری رہتا ہے اور مولف کے لیے صدقہ جاریہ بن جاتا ہے اور انسان کو مرنے کے بعد بھی زندہ رکھتا ہے۔اسی مشن کو اپناتے ہوئے حضرت مولانا محمد منظور نظامی مدظلہ العالی نے درس نظامی کی متداول کتاب ''اصول الشاشی'' جو اصول فقہ کا علمی ذخیرہ ہے کی اردو زبان میں عام فہم شرح تحریر کی ہے اصول الشاشی زمانہ تالیف سے لے کر آج تک مدارس دینیہ میں شامل نصاب ہے یہ اصول فقہ کی پہلی کتاب ہے کہ جس سے درس نظامی کے طلبا اصول فقہ کے فن سے آشنا ہوتے ہیں چونکہ یہ کتاب عربی زبان میں ہے اور ہے بھی فن اصول فقہ کی پہلی کتاب کہ جس کی وجہ سے مبتدی طلباء کے ذہن پر بیک وقت دو بوجھ پڑ جاتے ہیں ایک عربی زبان کا سمجھنا اور دوسرا اس فن کو اپنی صلاحیت کے مطابق اخذ وجذب کرنا۔غالباً پاک وہند میں یہ قدیم روایت رہی ہے کہ جس زمانے میں قومی اور دفتری زبان فارسی تھی تو اس زمانے میں فارسی زبان میں ہر فن کی پہلی کتاب پڑھائی جاتی تھی جس کی روشن مثالیں آج بھی تحریر کی صورت میں ہماری سامنے موجود ہیں ''فن صرف'' میں میزان الصرف اور علم الصیغہ ''فن نحو'' میں نحو میر اور ''فن منطق'' میں کبری وغیرہ اور ''فن فقہ'' میں مالابد یہ سب

فارسی زبان میں لکھی گئیں اور کئی حواشی بھی فارسی میں تھے مگر اس دور نے فارسی کی جگہ اردو کو لے لیا اگر چہ جو فوائد تحصیل وتدریس کے عربی زبان میں ہیں وہ کسی اور زبان میں نہیں لیکن اس علمی انحطاط کے دور میں کہ جس میں کئی اسباب آڑے آتے ہیں اس لیے اگر ہر فن کی پہلی کتاب اپنی قوم زبان اردو میں پڑھائی جائے تو طلباء کے لیے افہام وتفہیم میں آسانی ہوتی ہے کم از کم عربی اصول شاشی سے پہلے اصول فقہ پر کوئی مختصراً کتاب پڑھائی جائے تو اصول شاشی کے سمجھنے میں ممد ومعاون ہوگی۔ تاہم نظامی صاحب نے اردو زبان میں اس کی شرح لکھ کر طلباء پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے۔ امید ہے کہ دینی مدارس کے اساتذہ کرام اور دینی طلباء اس کو قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے۔ نظامی صاحب علوم وفنون سے نہایت ہی شغف رکھنے والے نوجوان عالم دین ہیں کئی سالوں سے علوم وفنون کی تدریس میں انہماک رکھنے کے علاوہ مختلف موضوعات پر لکھنے کا بھی شوق رکھتے ہیں زمانہ حال ہی میں ان کی ایک ضخیم کتاب ''عقائد ومعمولات اہل سنت کا تحقیقی اور تنقیحی جائزہ'' کے نام سے منصۂ شہود ہو کر اہل علم میں مقبولیت حاصل کر چکی ہے کہ اس کتاب میں ۹۴ عنوانات ہیں اور اس کے صفحات ۷۴۳ ہیں اب اختصاراً اسی کتاب کو از سر نو مرتب کیا جا رہا ہے اور پہلے تین پاروں کی صیغوی تحقیق وتعلیل وغیرہ پر بھی کام جاری ہے نیز قدوری کی جدید انداز میں شرح کا بھی ارادہ رکھتے ہیں۔

موصوف خوش اخلاق متواضع، منکسر المزاج، صابر وقانع، متورع اور ماہر مدرس ہیں اللہ تعالیٰ موصوف کے علم وفضل اور عمر میں برکت نصیب فرمائے۔ اور ان کے قلم کو مزید قوت سے نوازے۔ اب منظور الحواشی شرح اصول الشاشی کی چند خصوصیات ملاحظہ کیجیے۔

منظور الحواشی کی خصوصیات:

۱۔ عربی عبارت کو ''اعراب'' سے مزین کیا گیا ہے۔
۲۔ اکثر وبیشتر ترجمہ ''بامحاورہ'' ہے تاہم بعض جگہوں پر ''لفظی'' بھی کیا گیا ہے۔
۳۔ شرح کرتے ہوئے کتاب کی عبارت کی طرف اشارہ ''قولہ'' سے کیا گیا ہے۔
۴۔ شرح میں ''سیاق وسباق'' کا خصوصی لحاظ رکھا گیا ہے۔
۵۔ مسئلہ کی افہام وتفہیم کے لیے حسب ضرورت ''تمہیدی مقدمات'' کو بھی لایا گیا ہے۔
۶۔ اختلاف مذاہب کو ''ہدایہ'' کے طرز پر ترتیب دیا گیا ہے۔
۷۔ جا بجا امثلہ میں فقہی قواعد کو ''قاعدہ'' کا عنوان دے کر بیان کیا گیا ہے۔
۸۔ کتاب کے آخر میں ''قواعد الفقہ'' کے عنوان سے ایک سو قواعد بیان کیے گئے ہیں۔

۹۔ اکثر ابحاث میں الفاظ و اصطلاحات کے درمیان ''فروق متفرقہ'' کو بیان کیا گیا ہے۔
۱۰۔ اصول فقہ کو معمولات اہل سنت میں جاری کرتے ہوئے ''اختیاری مطالعہ'' کے عنوان کے ذیل میں مختلف ''مضامین مفیدہ'' بیان کیے گئے ہیں۔
۱۱۔ اصول فقہ کو تقسیمات کی ''وجہ حصر'' اور ''نقشہ جات'' سے بھی مزین کیا گیا ہے۔
۱۲۔ مولف کا ''مقدمہ'' بھی قابل مطالعہ ہے کہ جس میں اختصار کا پہلو سامنے رکھتے ہوئے بھی اصول فقہ کے تعارف پر معتد بہ حصہ ہے۔

شارح اصول الشاشی کا تعارف:

محمد منظور نظامی بن چوہدری فضل دین ایک ایسے خاندان کے چشم و چراغ ہیں کہ جس خاندان کا اثر و رسوخ اپنے علاقے میں ایک عرصے سے چلا آ رہا ہے اپنے علاقے میں اس خاندان کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور باہمی تنازعات کی صورت میں ان کے خاندان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ تاہم اس خاندان میں دینی علوم کا پہلے بھی رجحان تھا مگر مروّجہ علوم درس نظامی کی طرف آنے والے پہلے فرد ہیں کہ جنہوں نے ۱۹۹۵ء میں اہل سنت کی مایہ ناز علمی درس گاہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں داخلہ لے کر ان عظیم اساتذہ کرام سے دورہ حدیث تک علوم و فنون حاصل کیے کہ جن کی علمی مہارت کا زمانہ گواہ ہے۔

اساتذہ کرام کے اسماء گرامی:

۱۔ مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ
۲۔ شرف ملت تدریس و تحقیق کے دُرِ نگیں علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری رحمۃ اللہ علیہ
۳۔ رئیس المدرسین استاذ الاساتذہ مفتی گل احمد خان عتیقی مدظلہ العالی
۴۔ ادیب شہیر فخر المحققین حضرت علامہ مفتی محمد صدیق ہزاروی مدظلہ العالی
۵۔ جامع المعقول والمنقول حضرت علامہ حافظ محمد عبدالستار سعیدی مدظلہ العالی
۶۔ رئیس المناظرین حضرت علامہ محمد عبدالتواب صدیقی مدظلہ العالی
۷۔ شیخ الحدیث علامہ خادم حسین رضوی مدظلہ العالی
۸۔ شیخ الادب مولانا فضل حنان سعیدی

۹۔ جانشین شیخ سعید مولانا محمد منشا تابش قصوری مدظلہ العالی

۱۰۔ حضرت مولانا محمد صدیق نظامی مدظلہ العالی

۲۰۰۳ء سے فراغت کے بعد ۲۰۱۴ء کے نصف تک ضلع مظفرآباد آزاد کشمیر کی معروف علمی درسگاہ جامعہ اسلامیہ برکاتیہ میں دس سال تک تدریس کے فرائض سرانجام دیتے رہے، اب عرصہ تین ماہ سے جامعۃ المدینہ انوار مدینہ (دعوت اسلامی) میرپور آزاد کشمیر میں درس نظامی کی تدریس میں مصروف عمل ہیں۔

آبائی علاقہ:

گاؤں ''چھم'' ڈویژن مظفرآباد ضلع وتحصیل ہٹیاں بالا ڈاکخانہ چناری آزاد کشمیر۔

۲۸ دسمبر ۲۰۱۴ء

قارئین:

آخر میں ان تمام حضرات کا شکر گذار ہوں کہ جنہوں نے میری اس ادنی کاوش میں میرے ساتھ جس طرح بھی معاونت کی اور میں بالخصوص ڈپٹی ڈائریکٹر مفتی شیخ فرید صاحب کا شکر گذار ہوں کہ جنہوں نے پیش لفظ لکھ کر کتاب میں حسن پیدا کیا اور پروف ریڈر کا بھی شکریہ بجالاتا ہوں کہ جنہوں نے ٹائم نکال کر اغلاط کی تصحیح فرمائی۔ میں ان کا تہہ دل سے شکر گذار ہوں اور ان کے علم وفضل مال ومتاع میں خیر وبرکت کا دعا گو ہوں اور اللہ تعالیٰ ان کو آخرت میں اس کا اجر عظیم عطا فرمائے۔ بجاہ نبی الکریم ﷺ

مقدمة الشارح

الحمد لله الذی بنی علی اصول الشریعة قصر الاحکام واحکم بنیانه بالکتاب والسنة ثم زینه بمصابیح الاجماع والقیاس والصلوٰة والسلام علی الامام الاعظم للرسل الکرام مالکی وشافعی احمد الکرام وعلی آله واصحابه وعلی الصاحبین وجمیع المجتهدین والاصولیین وعلماء اهل السنة اجمعین ۔

ہر علم وفن سے پہلے تین امور کا جاننا واجب کے درجے میں ہے: ۱: اس علم وفن کی تعریف۔ ۲: موضوع۔ ۳: غرض وغایت۔ ان کے علاوہ باقی امور مستحبات کے درجے میں ہیں۔ لہذا آیئے ان کا مطالعہ کرتے ہیں۔

اصول فقہ کی تعریف:

اصول فقہ کی دو طرح سے تعریف کی جاتی ہے:

۱۔ تعریف اضافی کے لحاظ سے کہ جس کو ''حد اضافی'' بھی کہا جاتا ہے۔ تعریف اضافی یہ ہے کہ مضاف (اصول) کی الگ تعریف کی جائے اور مضاف الیہ (فقہ) کی الگ تعریف کی جائے۔

۲۔ اصول فقہ کی تعریف، تعریف لقبی کے لحاظ سے کی جائے جس کو ''حد لقبی'' بھی کہا جاتا ہے۔ تعریف لقبی یہ ہے کہ مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (فقہ) کے مجموعے کی ایک ہی تعریف کی جائے۔

تعریف اضافی:

تعریف اضافی میں پہلی جز اصول ہے جو فُعُوْل کے وزن پر اصل کی جمع ہے۔ علماء لغت نے اصل کی مختلف لغوی تعریفیں بیان فرمائی ہیں لیکن مشہور یہ ہے کہ لغت میں اصل کا معنی ''جڑ'' ہے۔ اسی طرح لفظ اصل کے مختلف اصطلاحی معانی بیان فرمائے۔ مثلاً: اصل بمعنی راجح ہو جیسے: ''اِنَّ الْاَصْلَ فِی الْاِسْتِعْمَالِ الْحَقِیْقَۃُ'' کہ استعمال میں

حقیقت راجح ہے۔۲:اصل بمعنی قاعدہ ہو جیسے "اِنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوْعٌ اَصْلٌ مِّنَ النَّحْوِ" کہ فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا ایک قاعدہ ہے۔۳:اصل بمعنی دلیل ہو جیسے "اِنَّ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ اَصْلٌ وُجُوْبُ الزَّکٰوۃِ" آیت "وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" وجوب زکوۃ کی دلیل ہے۔۴:اصل بمعنی استصحاب حال ہو۔جیسے "طَهَارَةُ الْمَاءِ اَصْلٌ" کہ پانی میں اصل طہارت ہے۔کہ کسی چیز کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کرنا استصحابِ حال کہلاتا ہے۔تعریف اضافی میں مضاف الیہ لفظ فقہ ہے۔ لفظ فقہ کا مادہ تین ابواب ا:سمع یسمع۔۲:فتح یفتح۔۳:کرم یکرم سے آتا ہے لغت میں فقہ کا معنی فہم، سمجھداری اور ذہانت کے آتے ہیں۔لفظ فقہ کی مختلف اصطلاحی تعریفیں بیان کی گئیں لیکن ان میں زیادہ جامع اور مکمل تعریف یہ ہے: "اَلْعِلْمُ بِالْاَحْکَامِ الشَّرْعِیَّةِ الْعَمَلِیَّةِ الْمُکْتَسِبَةِ مِنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِیْلِیَّةِ" فقہ،احکام شرعیہ عملیہ کے اس علم کا نام ہے کہ جو تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

تعریف لقبی:

اصول فقہ کی تعریف لقبی یہ ہے: "هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِیْ یُتَوَصَّلُ بِهَا اِلَی اِسْتِنْبَاطِ الْاَحْکَامِ الْفِقْهِیَّةِ عَنْ دَلَائِلِهَا" اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے کہ جن کے ذریعے سے دلائل کے ساتھ احکام فقیہ تک پہنچنا ممکن ہو۔

اصول فقہ کا موضوع:

اصول فقہ کے موضوع میں تین اقوال ہیں:ا:فقط دلائل۔۲:فقط احکام۔۳:دلائل واحکام کا مجموعہ۔لیکن ان میں سے تیسرا قول راجح ہے کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل واحکام کا مجموعہ ہے کہ دلائل اس اعتبار سے موضوع ہیں کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں جبکہ احکام اس لحاظ سے موضوع ہیں کہ احکام دلائل سے ثابت ہوتے ہیں۔

غرض وغایت:

اصول فقہ کی غرض احکام شرعیہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننا اور استنباط کے قواعد کو معلوم کرنا ہے۔

مابہ الاستمداد:

وہ علوم کہ جن کے ذریعے اصول فقہ کو سمجھنا آسان ہوتا ہے وہ تین ہیں:ا:علم الکلام۔۲:علم العربی۔۳:احکام شرعی۔

اصول فقہ کے فروع:

اصول فقہ کے فروع تین ہیں:۱:علم النظر۔۲:علم الجدل۔۳:علم المناظرہ۔

اصول فقہ کی ضرورت:

ہر مسلمان شرعی حکم کا مکلف ہوتا ہے اور شرعی احکام بے حد و بے شمار ہیں کہ جن کے لیے جدا گانہ حکم بیان کرنا مشکل ہے اس لیے اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ ایسے اصول وقواعد کی تدوین ہو کہ جن کے ذریعے ہر دور میں نئے پیدا ہونے والے مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کی جا سکے اور اس کی ضرورت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں اس لیے نہ تھی کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم صحبت نبوی اور جلاء قلبی کی وجہ سے نو پیدا مسائل حل کر لیتے تھے۔

اصول فقہ کی تاریخ:

دیگر علوم کی طرح اس علم کے اصول وقواعد کا بھی اصل سرچشمہ کتاب وسنت ہیں اور عہد نبوی میں بھی اصول وقواعد تھے مگر ان میں آئے دن وسعت ہوتی چلی گئی۔قرآن وحدیث کی نصوص سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور بعد کے ائمہ کرام اور مجتہدین ان کو نکھار نکھار کر پیش کرتے رہے۔ایک زمانے تک یہ اصول وقواعد ذہنوں میں مستحضر رہے یا زبانوں پر جاری ہوتے رہے اور ان اصول وقواعد کا وجود تحریراً ائمہ اربعہ کی کاوشوں کے نتیجے میں آیا تاہم سب سے پہلے ان اصول کو لکھنے کا شرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے کہ آپ نے حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا تھا کہ جس میں چند اصول درج تھے بعد کے فقہاء نے اصول فقہ کے لیے اسی خط کو بنیادی دستور قرار دیا ہے پھر کتابی صورت میں اولین مرتبین میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ہیں لیکن ان کی تصانیف ہم تک نہ پہنچ سکیں لیکن تدوین کی صورت میں پہلی کتاب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے جو کتاب الام کا مقدمہ "الرسالة" کے نام سے مشہور ہے۔

اصول کو ایجاد کا اعزاز:

پوری تاریخ انسانیت میں اصول قانون کو بطور علم وفن، ایجاد و تدوین کا شرف و امتیاز "امت مسلمہ" کو حاصل ہے، دنیا میں قوانین پہلے بھی تو رائج تھے لیکن اصول قانون کا کوئی تصور پہلے موجود نہ تھا مسلمانوں نے اس فن کو صرف وجود ہی نہیں بخشا بلکہ عروج وکمال کی اس منزل تک پہنچا دیا کہ رہتی دنیا ئے انسانیت اپنے قوانین کی تشکیل و تطبیق کے لیے اسلامی اصول فقہ سے برابر رہنمائی حاصل کرتی رہے گی۔

اصول فقہ میں فقہ حنفی کے اہم مراجع اور آئمہ اصول فقہ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف
۱	کتب فقہ حنفی	امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ
۲	خبر الواحد	امام عیسیٰ بن ابان متوفی ۲۲۰ھ
۳	اثبات القیاس	امام عیسیٰ بن ابان متوفی ۲۲۰ھ
۴	اجتہاد الرائے	امام عیسیٰ بن ابان متوفی ۲۲۰ھ
۵	کتاب اثبات القیاس	امام علی بن موسیٰ قیمی متوفی ۳۰۵ھ
۶	الاجتہاد	امام علی بن موسیٰ قیمی متوفی ۳۰۵ھ
۷	خبر الواحد	امام علی بن موسیٰ قیمی متوفی ۳۰۵ھ
۸	اصول الشاشی	(بمطابق ایک قول) امام اسحاق بن ابراہیم خراسانی شاشی متوفی ۳۲۵ھ
۹	مآخذ الشرائع	امام ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی متوفی ۳۳۳ھ
۱۰	اصول کرخی	امام ابوالحسن عبیداللہ کرخی متوفی ۳۴۰ھ
۱۱	الاصول	امام ابوبکر احمد جصاص رازی متوفی ۳۷۰ھ
۱۲	تقویم الادلہ	امام ابوزید دبوسی متوفی ۴۳۰ھ
۱۳	تاسیس النظر	امام ابوزید دبوسی متوفی ۴۳۰ھ
۱۴	کنز الوصول الی معرفۃ الاصول	امام علی بن محمد بزدوی متوفی ۴۸۲ھ
۱۵	شرح تقویم الادلہ	امام علی بن محمد بزدوی متوفی ۴۸۲ھ
۱۶	الاصول	امام ابوبکر محمد سرخسی متوفی ۴۹۰ھ
۱۷	اصول الفقہ	امام عمر بن برہان صدر شہید متوفی ۵۳۶ھ
۱۸	اصول السمر قندی	امام علاؤالدین احمد سمرقندی متوفی ۵۴۰ھ

۱۹	اصول الفقہ	امام عبدالغفار کردری متوفی ۵۶۲ھ
۲۰	منتخب حسامی	امام حسام الدین محمد بن محمد اخسیکثی متوفی ۶۴۴ھ
۲۱	المنار	امام ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی متوفی ۷۱۰ھ
۲۲	تنقیح الاصول	صدر الشریعہ عبیداللہ بن مسعود متوفی ۷۴۷ھ
۲۳	تنقیح الاصول کی شرح توضیح	صدر الشریعہ عبیداللہ بن مسعود متوفی ۷۴۷ھ
۲۴	التحریر	امام کمال الدین بن ہمام متوفی ۸۶۱ھ
۲۵	مسلم الثبوت	ملا محب اللہ بہاری متوفی ۱۱۱۹ھ

یہ فقہ حنفی کے اصول سے متعلق اہم اور معتمد متون ہیں ان میں سے متعدد کی نہایت ہی اہم شروحات ہیں کہ جن کو مستقل اہمیت حاصل ہے۔ یہاں تفصیلاً ذکر کی گنجائش نہیں۔

درس نظامی میں داخل نصاب کتب:

مندرجہ ذیل کتب روز تالیف سے اب تک مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل ہیں:

۱۔ تنقیح اس کی شرح توضیح اور اس کی شرح تلویح لسعد الدین تفتازانی

۲۔ المنار اور اس کی شرح نور الانوار لملاجیون

۳۔ منتخب حسامی

۴۔ اصول الشاشی

۵۔ پہلے نصاب میں مسلم الثبوت بھی داخل تھی اب کہیں کہیں پڑھائی جاتی ہے۔

پاک و ہند میں اصول فقہ پر کام:

پاک و ہند میں زیادہ تر توجہ اصول بزدوی، حسامی، المنار اور توضیح و تلویح کے حواشی اور تعلیقات پر رہی تاہم مستقل اہمیت کی حامل کتب بھی لکھی گئیں۔ جبکہ ملا محب اللہ بہاری کی تصنیف ''مسلم الثبوت'' ہے جس کو بڑی ہی مقبولیت ملی اور اس پر شروحات کا بھی کافی کام ہوا تاہم مشہور شرح بحر العلوم کی ''فواتح الرحموت'' ہے۔ اسی طرح المنار کی شرح نور الانوار اور حسامی کی شرح نامی اور اصول شاشی پر بھی حواشی و شروحات لکھی گئیں۔

پاک و ہند میں بالخصوص بچپن سے زائد علوم وفنون میں ید طولیٰ رکھنے والی شخصیت امام علم وفن جامع علوم عقلیہ ونقلیہ وحید العصر، مجدد مائۃ حاضرہ امام الشاہ احمد رضا خان محدث بریلی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں کہ جن کو دیگر علوم وفنون کی طرح اصول فقہ میں بھی غایت درجہ کی گہری بصیرت حاصل تھی۔ فتاوی رضویہ کی تیس جلدوں میں مسائل محققہ میں حسب مواقع آپ نے جابجا اصول فقہ کے مسائل وابحاث پر تحقیقات فرمائیں ہیں اور اس فن کی بعض متداول کتب پر مفصل حواشی بھی لکھے خاص طور پر مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کو حواشی وتعلیقات سے نکھارا۔ امام علم وفن نے بعض اہل اصول کی بعض تحقیقات سے اختلاف بھی کیا اور بعض مواقع پر لاینحل مسائل کی عقدہ کشائی بھی فرمائی۔

اور کچھ ایسے مقامات بھی ہیں جن میں آپ نے اصلاحات فرمائیں اور کچھ ایسے نوادرات بھی پیش کیے ہیں جن کا نمونہ گذشتہ ادوار میں نہیں ملتا۔ مثال کے طور پر اہل اصول میں سے بعض نے حکم کی تقسیم کرتے ہوئے پانچ قسمیں اور بعض نے سات قسمیں بیان کی ہیں لیکن امام احمد رضا نے حکم کی گیارہ اقسام بیان کی ہیں۔ پانچ جانب فعل میں بطور تنازل، فرض، واجب، سنت موکدہ، غیر موکدہ، مستحب اور پانچ جانب ترک میں بطور ترقی، خلاف اولیٰ، مکروہ تنزیہی، اساءت، مکروہ تحریمی، حرام اور ان کے درمیان میں مباح خالص۔ تقسیم احکام کے بعد دوسرا مرحلہ تعریفات وقیود کا ہے۔ اس موقع پر بھی آپ نے ایک ماہر الاصول فقیہ اور متبحر عالم کی حیثیت سے ان کی تعریف وتقسیم میں مکمل جامعیت ملحوظ رکھی ہے اور تمام قیود کی واضح افادیت کی نشاندہی بھی فرمائی ہے۔

امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کی اصول فقہ کی مباحث وتحقیقات پر مشتمل چند کتب حسب ذیل ہیں:

۱	التاج المكلل في انارة مدلول كان يفعل	عربی
۲	تقريب الاشباه والنظائر	عربی
۳	حاشيه حموی شرح الاشباه والنظائر	عربی
۴	حاشيه فواتح الرحموت	عربی
۵	نشر العرف في بناء بعض الاحكام على العرف	عربی
۶	حاشيه مسلم الثبوت	عربی
۷	السيوف المخيفة على عائد ابي حنيفة	اردو

دور جدید میں اصول فقہ پر تصانیف:

دور جدید میں بعض علمائے اسلام نے اس فن کی جانب اپنی توجہ مبذول کی جس کی بدولت بعض نہایت عمدہ ومعیاری کتابیں تصنیف ہوئی ہیں۔ جن میں سے چند کتب کے اسماء حسب ذیل ہیں:

ا	اصول الفقه	ابوزہرہ
۲	تسهيل الوصول الى علم الاصول	شیخ عبدالرحمٰن الاحلاوی
۳	اصول الفقه الاسلامي	ڈاکٹر وہبہ الزحیلی
۴	نظرية الضرورة الشريعة	ڈاکٹر وہبہ الزحیلی
۵	اصول الفقه	شیخ محمد الخضری بک
۶	تاريخ التشريع الاسلامي	شیخ محمد الخضری بک
۷	علم اصول الفقه	شیخ عبدالوہاب خلاف
۸	ضوابط المصطلحة في الشريعة الاسلاميه	ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی
۹	المدخل الفقهي العام	ڈاکٹر مصطفٰے احمد زرقاء
۱۰	فقه الاسلام	شیخ حسن احمد الخطیب
۱۱	اصول التشريع الاسلامي	شیخ علی حسب اللہ
۱۲	فلسفة التشريع في الاسلام	شيخ صبحي المحصاني
۱۳	الاوضاع التشريعية في الدول العربيه	شيخ صبحي المحصاني

اصول الشاشی پر کام:

اہل سنت کے متعدد علمائے کرام نے اصول الشاشی کی شروحات اور تلخیصات پر جو کام کیا ہے ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ فصول الحواشي شرح اصول الشاشي

۲۔ احسن الحواشي حاشيه عربي اصول الشاشي (مطبوعہ المدینۃ العلمیہ دعوت اسلامی)

۳۔ عمدة الحواشي اردو شرح اصول الشاشي (انڈیا)

۴۔ انوار الحواشی (انوار العلوم ملتان)

۵۔ اطیب الحواشی (جامعہ رسولیہ شیرازیہ لاہور)

۶۔ التعلیقات الفاطمیہ (علامہ سید عقیل بخاری صاحب)

۷۔ التسہیل الکافی (بھیرہ شریف)

۸۔ اردو سوالاً جواباً (مترجم) استاذی المکرم شیخ الحدیث علامہ محمد صدیق ہزاروی مدظلہ العالی۔

۹۔ تلخیص اصول الشاشی (علامہ ہزاروی صاحب ایضاً)

۱۰۔ تلخیص اصول الشاشی (المدینۃ العلمیہ دعوت اسلامی)

۱۱۔ شرح اصول الشاشی (مولانا لیاقت علی رضوی)

۱۲۔ منظور الحواشی شرح اصول الشاشی (مولف ''منظور نظامی'')

اصول الشاشی میں ادلہ اربعہ کی مباحث کا ایک جائزہ:

کتاب اللہ ۳۵ فصلوں پر مشتمل ہے۔۔۔۔سنت رسول ۲ فصلوں پر مشتمل ہے۔۔۔۔اجماع امت ۳ فصلوں پر مشتمل ہے۔۔۔۔قیاس ۱۰ فصلوں پر مشتمل ہے۔۔۔۔خلاصہ یہ ہے اصول الشاشی میں کل ۵۰ فصلیں ہیں۔

تنظیم المدارس کے نصاب کے مطابق:

طلباء کے نصاب کے مطابق درجہ ثالثہ خاصہ سال اول (ایف اے سال اول) میں اصول الشاشی کا مکمل نصاب ہے جب کہ طالبات کے نصاب میں اصول الشاشی کا نصاب دو سالوں پر مشتمل ہے۔ عالیہ سال اول میں کتاب اللہ اور سنت کی بحث ہے جبکہ عالیہ سال دوم میں اجماع اور قیاس کی بحث ہے۔

متاخرین فقہاء کرام کے مدوّن کردہ اصول فقہ کا ایک اہم حصہ:

اصول فقہ کے دو حصے ہیں ایک تو وہ حصہ ہے کہ جس میں الفاظ و معانی کے اعتبار سے خاص، عام، مشترک ومووّل وغیرہ میں بحث ہوتی ہے جو عموماً اصول الشاشی، نور الانوار، حسامی، توضیح وتلویح اور عام کتب اصول فقہ میں زیرِ بحث لائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ اصول فقہ کا ایک حصہ اور بھی ہے کہ جس کے مضامین ومباحث جداگانہ ہیں

مثلاً "الامور بمقاصدها الیقین لایزول بالشك" اور "العادۃ محکمۃ" وغیرہ جیسے اہم اصول وقواعد کا ذکر ہوتا ہے۔ افادیت اور ضرورت کے پیش نظر اصول فقہ کا یہ حصہ پہلے حصے کی بنسبت زیادہ مفید اور اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں ایسے اصول بیان کیے جاتے ہیں کہ جن کی ضرورت ہر زمانے میں مفتی کو بکثرت پیش آتی ہے اسی وجہ سے شعبہ افتاء میں اصول فقہ کی اس قسم سے متعلق ''الاشباہ والنظائر'' لازماً پڑھائی جاتی ہے لیکن ہمارے مدارس دینیہ میں بطور نصاب کے اس حصے سے کنارہ کشی نظر آتی ہے اسی وجہ سے اکثر طلباء کرام اصول فقہ کے اس حصے سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ میری اصحاب حل وعقد سے یہ گذارش ہے کہ "قواعد الفقه" کے فن کو بھی اصول فقہ کے پہلے حصے کے ساتھ شامل نصاب کیا جائے۔

قواعد کی تعریف:

قواعد، قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ کا لغوی معنی بنیاد ہے جب کہ قاعدہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: "هو حكم كلي ينطبق على جميع جزئيات لتعرف احكامها منه" قاعدہ اس امر کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنی ساری جزئیات پر منطبق ہو، تاکہ اس قاعدے کے ذریعے اس کی جزئیات کا علم حاصل ہوسکے۔

قاعدہ، ضابطہ اور اصول میں فرق:

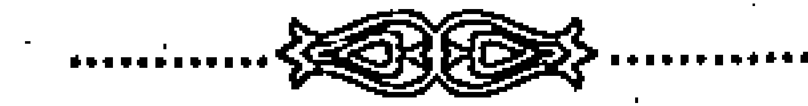
قاعدہ وہ ہے جو کسی خاص باب کے ساتھ مختص نہ ہو۔ جیسے "الیقین لایزول بالشك" یہ قاعدہ امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقہ کے تین چوتھائی مسائل میں جاری ہوتا ہے جب کہ ضابطہ وہ ہے جو کسی خاص باب کے ساتھ مختص ہو جیسے کہ چوری کے بارے میں ضابطہ ہے: "لاقطع فی ثمر ولا کثر" بعض نے اصول اور قاعدہ میں یوں بھی فرق بیان کیا ہے کہ اصول کی حیثیت کلیات کی ہوتی ہے جب کہ قواعد اکثریہ ہوتے ہیں بعض اہل علم ان تینوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں مگر اہل فن ضرور فرق کا لحاظ کرتے ہیں۔

قواعد کی تاریخی حیثیت:

اصول فقہ کے اس حصے کی تاریخی حیثیت وہی ہے جو اصول فقہ کے پہلے حصے کی بیان کی گئی لیکن متاخرین نے اس صنف کو الگ مستقل حیثیت سے بطور اشباہ ونظائر کے عنوان سے بیان کیا اور اس حصے کو الگ مدون کرنے کا اعزاز سلطان العلماء عبدالعزیز بن عبدالسلام متوفی ۶۶۵ھ کو جاتا ہے کہ جنہوں نے "القواعد الصغری" اور "القواعد

الکبری" نامی دو کتابیں تصنیف فرمائیں اس کے بعد یہ سلسلہ آئے روز ترقی کرتا چلا گیا یہاں تک اس فن میں علامہ جلال الدین سیوطی اور علامہ ابن نجیم مصری کی "الاشباہ والنظائر" کے نام سے کتابیں مشہور و متداول ہیں۔

الحمدللہ راقم نے اپنی تالیف منظور الحواشی شرح اصول الشاشی میں بقدر استطاعت قواعد الفقہ کو مثالوں میں بیان کیا ہے نیز کتاب کے آخر میں بطور افادہ ایک سو "قواعد الفقہ" کو مفہوم کے ساتھ ذکر کیا ہے تا کہ اصول فقہ کا یہ حصہ بھی پیش نظر رہے۔



مصنف کے حالات

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا نام قطعی اور یقینی طور پر معلوم نہیں ہوسکا، یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا کمال اخلاص ہے کہ انہوں نے کتاب کے شروع میں اپنا نام نہیں لکھا اور نہ ہی شارحین نے نام کی تصریح فرمائی اور یہی کیفیت ہدایۃ النحو کے مصنف کی ہے۔ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے کتاب کو حسن قبولیت عطا فرمائی ہے کہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں ایک عرصے سے داخل ہے اور اصول فقہ کی بنیادی کتاب کی حیثیت سے پڑھی اور پڑھائی جارہی ہے۔

کتاب کا نام:

ملا کاتب چلپی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''کشف الظنون'' میں اصول الشاشی کا نام ''خمسین'' لکھا ہے اور خمسین کی وجہ یا تو یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کتاب پچاس دنوں میں لکھی یا وجہ یہ ہے کہ پچاس سال کی عمر میں لکھی، جس کی مناسبت سے اس کا نام خمسین رکھا، لیکن بعد میں ''اصول الشاشی'' کے نام سے یہ کتاب مشہور ہوگئی۔

مصنف کے نام کی تحقیق:

ملا کاتب چلپی رحمۃ اللہ علیہ نے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا نام نظام الدین شاشی ذکر کیا ہے اور علامہ عبدالحی نے ''الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ'' میں صاحب کشف الظنون کے حوالے سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا نام نظام الدین الشاشی ہی تحریر کیا ہے لیکن علماء نے یہ لکھا ہے کہ تواریخ کی کتب میں اصول الشاشی کے مصنف کا نام نظام الدین شاشی مشہور نہیں ہے لہذا اس قول کے مطابق آپ غیر مشاہیر علماء سے قرار پائیں گے۔ لیکن حلیۃ العلماء میں اصول الشاشی کے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا نام ابویعقوب اسحاق بن ابراہیم الخراسانی الشاشی ہے، خراسان آپ کے علاقے کا نام تھا اور شاش آپ کے گاؤں کا نام تھا جس کی طرف آپ منسوب ہوکر شاشی کہلاتے تھے۔ اس وجہ سے آپ کی کتاب بھی اصول الشاسی کے نام سے مشہور ہوگئی، بعد میں آپ مصر منتقل ہوگئے تھے اور وہاں پر قضا کے عہدہ پر فائز رہے اور ۳۲۵ھ میں وہیں پر آپ کا انتقال ہوا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ زید بن اسامہ سے ابوسلیمان جوزجانی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الجامع الکبیر روایت کرتے تھے اس لحاظ سے گویا آپ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے دو واسطوں سے شاگرد ہوئے اور صحیح قول یہی ہے۔

اعتذار

کمپوزنگ، صحت عبارت
میں بدرجہ اتم احتیاط کے باوجود
بہ تقاضائے بشریت غلطی کا امکان موجود ہے
برائے مہربانی اغلاط کی درستگی کے لیے
مولف کی رہنمائی فرمائیں۔(شکریہ)

مولف کا رابطہ نمبر
0315-8103895
0355-8121068

مقدمة الكتاب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

تسمیہ کے ترجمہ میں چند امور کی طرف توجہ

اکثر و بیشتر مترجمین کا ترجمہ مندرجہ ذیل امور یا بعض امور پر لازماً مشتمل ہوتا ہے:

۱۔ مرکب ناقص (توصیفی) کا ترجمہ مرکب تام (ہے، ہیں) سے کرنا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کے لیے صیغہ واحد کے بجائے صیغہ جمع (والے، ہیں) کا استعمال۔

۳۔ اسم جلالت (اللہ) کی تقدیم کے بجائے اپنے فعل (اشرع) کی تقدیم۔

اب اجمال مذکور کی تفصیل ملاحظہ کیجیے:

۱۔ مرکب ناقص کا ترجمہ مرکب تام سے کرنا:

"بسم الله" کا ترجمہ کرتے ہوئے بعض مترجمین نے علم نحو کے اصول کی یوں خلاف ورزی کی ہے کہ مرکب ناقص کا ترجمہ مرکب تام سے کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ "الله" اسم جلالت موصوف ہے اور "الرحمن"، "الرحیم" یکے بعد دیگرے دونوں اسم جلالت کی صفتیں ہیں اور سب نحوی اس بات پر متفق ہیں کہ موصوف اپنی صفات سے مل کر ہمیشہ مرکب ناقص ہی بنتا ہے نہ کہ مرکب تام کہ جس کا ترجمہ "میں" اور "ہیں" نہیں آتے لیکن بعض لوگ اس ترجمہ کو نحوی اصول کے خلاف کہنے کے بجائے دفاع میں اس طرح مشغول ہوئے کہ "الرحمن" اور "الرحیم" میں "ھو" ضمیر پوشیدہ ہے جو اللہ اسم جلالت کی طرف لوٹ رہی ہے لہذا اب مکمل جملہ بن گیا مگر ان لوگوں نے صیغہ صفات (اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ وغیرہ) کی ترکیب سے ناواقفیت کی بناء پر کہا ہے کیونکہ تمام نحوی اس پر متفق

ہیں کہ صیغہ صفات اپنے فاعل سے مل کر ہمیشہ شبہ جملہ اسمیہ بنتے ہیں۔ جملہ نہیں بنتے اور بعض نے تو یوں دفاع کیا کہ "الرحمن" اور "الرحیم" سے قبل "ھو" ضمیر پوشیدہ ہے جو مبتدا اور مابعد خبر ہے اگر چہ "بسم اللہ" کی ترکیب میں کثیر احتمالات موجود ہیں مگر یہاں حالت جر (الرحمن الرحیم) کی ترکیب مراد ہے جو مشہور و معروف ہے لہذا اس کے مطابق مبتدا و خبر والی ترکیب اس لیے درست نہیں کہ اگر "الرحمن الرحیم" کو خبر بنائیں گے تو ان کو مرفوع پڑھا جائے گا حالانکہ موجودہ قرات میں دونوں مجرور ہیں لہذا ترجمہ میں "ہے" اور "ہیں" کا لانا نحوی اصول کی خلاف ورزی ہے۔

۲۔اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنے کی شرعی حیثیت:

بعض مترجمین نے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع (والے، ہیں) کے صیغے استعمال کیے ہیں بلکہ اب تو اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنا ایک فیشن بنتا جا رہا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں، رحم کرتے ہیں، رزق دیتے ہیں وغیرہ جمع کا صیغہ استعمال کرنا چار دلائل کی وجہ سے ناجائز ہے:

(الف) تعلیم الہٰی کے خلاف ہونا۔

(ب) انبیاء کرام علیہم السلام صحابہ و اہل بیت، تابعین اور تبع تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقے کے مخالف ہونا۔

(ج) نحو و لغت اور تفسیر کے مخالف ہونا۔

(د) خالق کی تعظیم کو مخلوق کی تعظیم پر قیاس کرنے کی وجہ سے حرام ہونا۔

(الف) تعلیم الہٰی کے مخالف ہونا:

اللہ تعالیٰ واحد حقیقی ہے لہذا اس کے شایان شان واحد ہی کا صیغہ ہے اسی وجہ سے باری تعالیٰ نے اپنے حق میں واحد کا صیغہ استعمال کرنے کی تعلیم اپنے بندوں کو دیتے ہوئے فرمایا: "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" سب میں واحد مذکر حاضر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اسی تعلیم کی وجہ سے سورۂ فاتحہ کا ایک نام "سورۃ المسئلہ" بھی ہے۔تمام قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے واحد ہی کے صیغے کے ساتھ اپنے آپ کو پکارنے کی تعلیم دی ہے۔لہذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنا اللہ تعالیٰ کی تعلیم کے خلاف ہے اور جو کام اللہ تعالیٰ کی تعلیم کے خلاف ہو اسے ترک کرنا لازم ہے۔

(ب)۔انبیاء کرام علیہم السلام اور صالحین امت کے طریقے کے مخالف ہونا:

اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنا انبیاء کرام علیہم السلام کی تعلیم اور ان کے طریقے کے مخالف ہے کہ سلسلہ نبوت کے آغاز (حضرت آدم علیہ السلام) سے لے کر سلسلہ نبوت کے اختتام (حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم) تک کسی بھی نبی نے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا اس دعویٰ پر دلیل قرآن مجید میں وہ دعائیں ہیں جو کسی نہ کسی نبی نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کیں کہ کسی بھی دعا اور کسی بھی گفتگو میں جمع کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا۔انبیاء کرام علیہم السلام کی تعلیم کے مظہر ان کے اصحاب واہل بیت ہوتے ہیں ان سے بھی اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ مستعمل نہیں۔ یہاں تک کہ ائمہ اربعہ سے اسماعیل دہلوی تک کسی سے بھی جمع کا صیغہ ثابت نہیں بلکہ اس بدعت کا موجد و بانی شاہ اسماعیل دہلوی ہے کہ جس نے اپنی کتب میں جا بجا اس بدعت کو رواج دیا پھر اس کی اتباع میں اس کے پیروکاروں نے اس کو اپنے ماتھے کا جھومر سمجھ کر اپنایا۔ پرچار تو توحید کا ہے مگر عمل وقول توحید کے منافی، کئی "الہ" ماننے والوں کو جمع کے صیغے سے ان کے لیے یہ جواز مہیا کر رہے ہیں کہ "الـــہ" ایک سے زائد ہو سکتے ہیں۔اسی لیے تو مسلمانوں نے اس کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔

مگر تعجب ہے ان مدعیان قرآن وحدیث پر کہ جو معمولات اہل سنت پر شرک و بدعت کے فتوے لگاتے ہیں حالانکہ ان معمولات کا ثبوت قرآن وحدیث کی نصوص کے اطلاق وعموم سے ہے مگر جس عقیدہ کا ثبوت کسی بھی طریقے سے نہیں اس کو قبول کیے ہوئے ہیں۔ قارئین کرام! پورے قرآن میں صرف ایک مقام ایسا ہے کہ جہاں مخلوق کی جانب سے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے "رب ارجعون" (المؤمنون:۹۹) کہ "ارجعوا" جمع کا صیغہ ہے اور یہ بھی ایک کافر کی زبان سے صادر ہوا ہے نہ کہ مومن کی زبان سے اب جو لوگ جمع کا صیغہ استعمال کرنے پر مصر ہیں گویا وہ کافروں کے نظریے کی پیروی کرتے ہیں اور کافروں کے نظریے کو مسلمانوں پر چسپاں کرتے ہیں۔

(ج)۔نحو ولغت اور تفسیر کے مخالف ہونا:

بعض لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنے کے جواز میں قرآن مجید کی ان آیات سے سہارا لیتے ہیں کہ جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جمع کا صیغہ استعمال کیا مثلاً "اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَرَ، اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ" ان جیسی اور بھی آیات ہیں لیکن ان حضرات نے جمع متکلم کے صیغوں کی وضع کی طرف توجہ نہیں کی نحو ولغت اور تفسیر میں یہ بات ثابت ہے کہ جمع متکلم کا صیغہ مشترک لفظی کے قبیل سے ہے کہ جمع کے لیے بھی وضع کیا گیا ہے اور واحد متکلم کے

لیے بھی لیکن واحد کے لیے استعمال کی شرط یہ ہے کہ متکلم جب اپنی عظمت ظاہر کرے تو جمع کا صیغہ استعمال کرتا ہے اس کو علم نحو کی زبان میں "معظم لنفسہ" کہا جاتا ہے اب حوالے ملاحظہ کیجیے ۔ النحو الوافی میں ہے "ونحن للمتکلم المعظم نفسه اومعه غیرہ" (۱/۲۰۴ مطبوعہ تہران) مجمع الجوامع مع ہمع الہوامع میں ہے:"ونحن معظما او مشارکا (نحن للمتکلم معظما لنفسه نحو نحن نقص)" (۱/۶۰ مطبوعہ تہران)

جس طرح نحو کی مبسوطات میں جمع کے صیغے کی دو قسمیں بیان کی ہیں اس طرح تفاسیر میں بھی یہی بات بیان کی ہے۔روح المعانی میں ہے:"ای نحن نعظم شاننا وعلوجانبنا"۔

(الحجر:۹،۱۶/۱۴ بیروت)

تفسیر جمل میں ہے:"بنیا للفاعل المعظم نفسه وهو باری تعالیٰ"۔

(الحجر:۲۸،۲/۵۳۹ بیروت)

خلاصہ کلام:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے لیے استعمال ہونے والا جمع کا صیغہ اپنی ذات کے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ استعمال کیا ہے جیسا کہ علم نحو اور تفاسیر کے حوالہ جات سے ثابت ہوا۔اگر جواز کے قائلین نحن، انا وغیرہ سے جمع کا صیغہ بولنے پر استدلال کرتے ہیں تو ان سے گذارش ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:"ولقد خلقنا السموات والارض" اگر ہم "خلقنا" کو جمع کا صیغہ قرار دیں تو لازم آئے گا کہ آسمانوں اور زمینوں کی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخلوق بھی شریک ہے اور یہ اعتقاد صریح کفر و شرک ہے۔

امام النحو علامہ غلام جیلانی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ:

امام النحو علامہ غلام جیلانی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ اہل سنت کی وہ عظیم شخصیت ہیں کہ جنہوں نے درس نظامی کے نصاب میں علم نحو کی کتب کی تحقیقی شروحات تصنیف فرمائی ہیں اور جمع کا صیغہ استعمال کرنے والوں کی گرفت بھی سب سے پہلے آپ ہی نے کی ہے۔لہذا انہی کے قلم سے انداز محققانہ ملاحظہ کیجیے۔

(د)۔خالق کی تعظیم کو مخلوق کی تعظیم پر قیاس کرنا:

جمع کا صیغہ استعمال کرنے والے حضرات یہ وجہ بیان فرماتے ہیں کہ صیغہ جمع استعمال کرنے میں تعظیم ہے جس

کو ہر عام ذہن بآسانی قبول کر لیتا ہے۔ لیکن یہ وجہ وسوسہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ ہم پوچھتے ہیں کیا باری عز اسمہ کے لیے صیغہ واحد استعمال کرنے میں تعظیم ہے یا نہیں اگر کہے نہیں تو لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ نے بندوں کو سورہ فاتحہ میں ایسے صیغے سے خطاب کرنے کی تعلیم دی جس میں تعظیم نہیں اور تعظیمی صیغہ ترک فرما دیا اور انبیاء کرام علیہم السلام وغیرہ حضرات عمر بھر اللہ تعالیٰ کو ایسے صیغے سے یاد کرتے رہے جس میں تعظیم نہ تھی۔ درآنحالیکہ تعظیمی صیغہ موجود تھا اور یہ لازم باطل ہے اور اگر کہے کہ صیغہ واحد میں بھی تعظیم ہے تو تین حال سے خالی نہیں برابر ہے یا کم یا زیادہ۔ اگر برابر ہے تو تعلیم الٰہی کے متعلق بصیغہ واحد ہونے اور انبیاء کرام وغیرہ کے صیغہ واحد اختیار فرمانے سے صیغہ واحد راجح ہوا اور صیغہ جمع مرجوح، عاقل کی شان نہیں کہ مرجوح کو اختیار کرے اور راجح کو ترک کر دے اور اگر کم ہے تو لازم آیا کہ کم تعظیمی صیغہ کے ساتھ خطاب کرنے کی تعلیم دی گئی اور انبیاء کرام علیہم السلام وغیرہ حضرات تمام عمر کم تعظیمی صیغہ سے باری تعالیٰ کو یاد کرتے رہے جو انبیاء کرام کی شان کے لائق نہیں۔۔۔۔ اور اگر صیغہ واحد میں تعظیم زیادہ ہے یا صیغہ واحد ہی میں تعظیم ہے صیغہ جمع میں نہیں تو وہی اختیار کرنا چاہیے تاکہ تعلیم الٰہی کے خلاف نہ ہو اور اپنا عمل انبیائے کرام کے مطابق رہے۔

(البشیر شرح نحومیر صفحہ ۲۱ قاسم پبلی کیشنز کراچی)

مزید تفصیل دیکھنے کے لیے حضرت علامہ پیر محمد چشتی پشاوری مدظلہ العالی کی تصنیف لطیف "مدارج العرفان فی مناهج کنز الایمان" جلد اول بحث تسمیہ ضرور ملاحظہ کیجیے کہ جنہوں نے حضرت جیلانی کے بعد بڑی شرح وبسط سے بحث کی ہے۔

۳۔ اسم جلالت کی تقدیم کے بجائے اپنے فعل کی تقدیم:

بعض مترجمین نے بسم اللہ کے ترجمہ میں اپنے فعل "شروع کرتا ہوں" کو اللہ تعالیٰ کے نام سے پہلے لکھا ہے جو کہ بسم اللہ کے تقاضے کے خلاف ہے چونکہ بسم اللہ کا تقاضا یہ ہے کہ آغازاً اللہ تعالیٰ کا نام لایا جائے جیسا کہ صاحب کنز الایمان نے ترجمہ کیا ہے۔

اہم نوٹ:

قرآن مجید کے تراجم میں ترجمہ کے معیار کو پرکھنے کے لیے قرآن فہمی کے لیے علوم آلیہ کے بھرپور استعمال سے مزین "مدارج العرفان فی مناہج کنز الایمان" کی تالیف جاری وساری ہے جس کی دو جلدیں (سورۂ بقرہ مکمل)

مارکیٹ سے ملتی ہیں لہذا ہر مدرس اور بالخصوص طلباء درس نظامی کے لیے انمول موتی ہے کہ جس کو کئی علوم وفنون میں غوطہ زنی کے بعد مرتب کیا گیا ہے اپنے اسلاف کی علمی میراث کو سینے سے لگائیے۔

"اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَعْلٰی مَنْزِلَةَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِكَرِیْمِ خِطَابِهٖ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالِمِیْنَ بِمَعَانِیْ كِتَابِهٖ وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِیْنَ مِنْهُمْ بِمَزِیْدِ الْاِصَابَةِ وَثَوَابِهٖ"۔

تمام خوبیاں اس اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہیں کہ جس نے مومنوں کے مرتبہ کو اپنے معزز خطاب کے ذریعے بلند کیا اور جس نے علماء کے درجہ کو اپنے کتاب کے معانی جاننے کے سبب بلند کیا اور ان علماء میں سے مجتہدین کو حق تک رسائی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ مخصوص فرمایا۔

تسمیہ اور تحمید سے آغاز کی وجوہات:

قولہ۔ الحمد: مصنف اصول الشاشی نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے تین وجوہات کی بناء پر کیا ہے:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ قرآن مجید کے اسلوب کی اتباع کی کیونکہ قرآن مجید کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے ہوتا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ ارشاد نبوی ﷺ کی اتباع کی ارشاد نبوی یہ ہے "کل امر ذی بال لم یبدء ببسم الله فهو ابتر" اسی طرح تحمید کے متعلق بھی حدیث ہے کہ جس میں "بسم الله" کی جگہ "بحمد الله فهو اقطع" کے الفاظ ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ جو کام "بسم الله" اور "الحمد لله" کے بغیر کیا جائے وہ ادھورا اور بے برکت رہتا ہے۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ سلف صالحین اور جملہ مصنفین ومؤلفین کا ہمیشہ سے یہی دستور ومعمول چلا آرہا ہے کہ اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ وتحمید سے کرتے چلے آئے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نقل، عقل اور صلحاء کے عمل کا یہی مقتضی تھا کہ جس پر مصنف نے عمل کیا ہے۔

اعتراض: تسمیہ اور تحمید والی احادیث میں سے ہر ایک تقاضا کرتی ہے کہ اس سے ابتداء کی جائے اور بیک وقت ابتداء تو ایک ہی سے ہو سکتی ہے لہذا ان کے درمیان تعارض پایا گیا اور تعارض کے متعلق قاعدہ ہے: "اذا تعارضا تساقطا" کہ جب دو چیزوں کے درمیان تعارض پایا جائے تو ان دونوں پر عمل کرنے کا حکم اٹھ جاتا ہے پھر ان دو طرح کی حدیثوں پر عمل کس طرح ہوا؟

جواب:

اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تعارض کا قاعدہ تو مسلّمہ ہے مگر یہ قاعدہ اس وقت جاری ہوتا ہے کہ جب دو چیزوں کے درمیان موافقت کی کوئی صورت نہ نکل سکے جب کہ تسمیہ وتحمید والی احادیث کے درمیان موافقت ہو سکتی ہے۔ موافقت کو بیان کرنے سے پہلے جواب کو سمجھنے کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔
تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ ابتداء حقیقی ۲۔ ابتداء اضافی
۳۔ ابتداء عرفی

۱۔ **ابتداء حقیقی**: یہ ہے کہ جو سب سے مقدم ہو۔
۲۔ **ابتداء اضافی**: یہ ہے کہ جو بعض سے مقدم اور بعض سے مؤخر ہو۔
۳۔ **ابتداء عرفی**: یہ ہے کہ جو مقصود پر مقدم ہو۔

تمہیدی مقدمہ کے بعد تسمیہ اور تحمید والی احادیث کے درمیان موافقت کی صورتیں ملاحظہ کریں:

موافقت کی صورتیں:

تسمیہ اور تحمید والی احادیث کے درمیان موافقت کی تین صورتیں ہیں:
موافقت کی پہلی صورت: یہ ہے کہ تسمیہ والی حدیث ابتداء حقیقی پر محمول ہوگی کیونکہ تسمیہ میں باری تعالیٰ کی ذات (اللہ) کا ذکر ہے اور تحمید میں باری تعالیٰ کی صفت (حمد) کا ذکر ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ذات صفت پر مقدم ہوتی ہے جب کہ تحمید والی حدیث ابتداء اضافی پر محمول ہوگی کیونکہ تحمید، تسمیہ کے بعد اصل کتاب سے پہلے ہے۔
موافقت کی دوسری صورت: یہ ہے کہ تسمیہ والی حدیث ابتداء حقیقی پر محمول ہوگی اور تحمید والی حدیث ابتداء عرفی پر محمول ہوگی کیونکہ تحمید بہرحال مقصود (اصول فقہ کی مباحث) سے مقدم ہے۔
موافقت کی تیسری صورت: یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مرد ابتداء عرفی ہے کیونکہ مقصود سے تسمیہ اور تحمید دونوں مقدم ہیں۔

الف لام کی تحقیق:

"الحمد" پر الف لام کے متعلق محققین کے دو مذہب ہیں:

ا۔ **علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ:**

امام المتکلمین علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ "الحمد" پر الف لام جنسی ہے اس صورت میں معنی ہوگا جنس "حمد" اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔

۲۔ **علامہ میر سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ:**

علامہ میر سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ "الحمد" پر الف لام استغراقی ہے، اس صورت میں معنی ہوگا ہر فرد "حمد" اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ باقی الف لام کی تفصیلی مباحث کافیہ میں "الکلمہ" پر کی جاتی ہیں۔ لہذا یہاں اتنی ہی بحث کافی ہے۔

حمد کی تحقیق:

"حمد" کا لغوی معنی: تعریف کرنا

اصطلاحی معنی:

"الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری نعمة کان او غیرها علی وجه التعظیم"۔

"حمد" زبان کے ساتھ اختیاری اوصاف پر تعظیم کے طریقے پر تعریف کرنا ہے خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت۔

تعریف کے فوائد قیود:

"حمد" کی تعریف کے فوائد قیود کو بیان کرنے سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے تاکہ یہ تمہیدی مقدمہ ہر تعریف میں کام آئے۔ تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے تو اس میں لازماً دو چیزیں ہوتی ہیں:

ا۔ وہ چیز کہ جس کی تعریف کی جائے اس کو معرَّف اور محدود کہا جاتا ہے۔

۲۔ جن کلمات والفاظ کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے ان کو تعریف، معرِّف اور حد کہا جاتا ہے۔

تعریف کا اپنے افراد کو جامع اور غیر سے مانع ہونے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے:

۱۔ جنس جو معرف اور غیر معرف سب کو شامل ہوتی ہے جس کو بمنزلہ جنس، قائم مقام جنس اور ما بہ الاشتراک سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ فصلیں جو معرف سے غیر معرف کو خارج کر کے جامع و مانع بناتیں ہیں کہ جن کو قید اور ما بہ الامتیاز سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

الثناء: "الثناء" قائم مقام جنس کے ہے جو حمد، مدح اور شکر تینوں کو شامل ہے۔

باللسان: یہ پہلی فصل (قید) ہے کہ جس سے شکر خارج ہو گیا کیونکہ شکر میں زبان کی قید نہیں ہوتی بلکہ اس میں عموم ہوتا ہے کہ جس کی وضاحت شکر کی تعریف میں آئے گی۔

الجمیل الاختیاری: یہ دوسری فصل ہے کہ جس سے تمام افعال قبیحہ اور صفات غیر اختیاریہ خارج ہو گئیں نیز اس فصل سے مدح بھی خارج ہو گئی کیونکہ مدح میں اختیاری کی قید نہیں بلکہ عموم ہے جیسا کہ مدح کی تعریف میں واضح ہو گا۔

وجه التعظیم: یہ تیسری فصل ہے کہ جس سے مزاق اور تمسخر خارج ہو گیا کہ جو تعریف بطور مزاق و تمسخر کی جائے وہ مدح نہیں کہلاتی۔

مدح کی اصطلاحی تعریف: "**هو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری او غیر الاختیاری**"۔ (مدح زبان کے ساتھ اچھے اوصاف پر تعریف کرنا ہے خواہ وہ اوصاف اختیاری ہوں یا غیر اختیاری)

شکر کی اصطلاحی تعریف: "هو فعل ینبیء عن تعظیم المنعم لکونه منعما سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان"۔ (شکر ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم کی خبر اس کے انعام کرنے کی وجہ سے دیتا ہے خواہ وہ فعل زبان سے ہو یا دل سے ہو یا دیگر اعضاء سے ہو)۔

حمد، مدح اور شکر میں فرق:

حمد، مدح اور شکر میں دو طرح کا فرق ہے:

پہلا فرق معنی کے اعتبار سے ہے کہ جس کو ان کے درمیان "نسبت" کے عنوان سے بیان کیا جائے گا۔

دوسرا فرق استعمال کے اعتبار سے ہے جس کو پہلے فرق کے بعد بیان کیا جائے گا۔

حمد اور مدح میں نسبت:

حمد اور مدح میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے وہ اس طرح کہ حمد اور مدح دونوں کا مورد (جائے صدور) فقط زبان ہے لیکن ان کے متعلق میں فرق یہ ہے کہ حمد کا متعلق فقط اختیاری اوصاف ہیں لہذا حمد خاص ہوئی۔ جب کہ مدح کا متعلق عام ہے چاہے اوصاف اختیاری ہوں یا غیر اختیاری لہذا مدح عام ہوئی۔

عموم وخصوص مطلق کی پہچان کا معیار یہ ہے کہ جہاں یہ نسبت ہوگی وہاں دو مادے ہوں گے ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی ہوگا۔ حمد اور مدح کے درمیان اجتماعی مادہ یہ ہے کہ مثلا کہا جائے "حَمِدْتُّ خالدا علی حسن کتابته" اسی طرح یہ کہا جائے "مدحت خالدا علی حسن کتابته" ان دونوں میں سے ہر ایک حمد بھی ہے کیونکہ حسن کتابت اختیاری وصف ہے اور ہر ایک مدح بھی ہے کیونکہ مدح میں اختیاری اور غیر اختیاری کی قید نہیں ان کے درمیان مادہ افتراقی یہ ہے کہ مثلا کہا جائے: "مدحت خالدا علی حسنه" یہ مدح تو ہے لیکن حمد نہیں کیونکہ حسن غیر اختیاری وصف ہے جب کہ حمد کے لیے وصف اختیاری کی شرط ہے۔

حمد اور شکر میں نسبت:

حمد اور شکر میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ حمد اور شکر دونوں میں سے ہر ایک میں من وجہ عموم بھی ہے اور من وجہ خصوص بھی ہے وہ اس طرح کہ حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہے کہ حمد چاہے نعمت پر ہو یا غیر نعمت پر لیکن حمد اپنے مورد کے لحاظ سے خاص ہے کہ حمد فقط زبان سے ادا ہو سکتی ہے جب کہ شکر کا معاملہ حمد کے برعکس ہے شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے کہ وہ فقط نعمت ہی کے بدلے میں ہو سکتا ہے اور اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے کہ زبان، دل اور دیگر اعضاء سے ادا ہو سکتا ہے۔

عموم وخصوص من وجہ کی پہچان کا معیار یہ ہے کہ جہاں بھی دو کلیوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی وہاں تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک مادہ اجتماعی ہوگا اور دو مادے افتراقی ہوں گے۔

حمد اور شکر کے درمیان اجتماعی مادہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے خالد کو پن دیا کہ اس پر خالد نے زید کا شکریہ بجالاتے ہوئے کہا "آپ کا شکریہ" یہ حمد بھی ہے کیونکہ زبان سے تعریف کی گئی اور شکر بھی ہے کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں شکریہ ادا کیا گیا۔

پہلا افتراقی مادہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے خالد کی تعریف زبان سے ویسے ہی کر دی یہ حمد تو ہے لیکن شکر نہیں۔
دوسرا افتراقی مادہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے خالد کو کوئی چیز دی تو اس پر خالد نے زید کی تعظیم زبان کی بجائے ہاتھ سے کی یہ شکر تو ہے لیکن حمد نہیں۔

تینوں میں استعمال کے لحاظ سے فرق:

حمد اور مدح کا مقابل ''ذم'' آتا ہے کیوں کہ اچھائیوں کے ذکر کرنے پر حمد اور مدح کا اطلاق ہوتا ہے اور برائیوں کے ذکر کرنے پر ذم کا اطلاق ہوتا ہے ظاہر ہے کہ جب اچھائی کا مقابل برائی ہے تو ان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی ایک دوسرے کے مقابل ہوں گے۔ جب کہ شکر کا مقابل ''کفران'' ہے کیونکہ شکر کا معنی اظہار نعمت ہے اور کفران کا معنی کتمان نعمت ہے جب اظہار کا مقابل کتمان ہے تو ان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی ایک دوسرے کے مقابل ہوں گے۔

قولہ . للہ: للہ میں لام جارہ اختصاص کے لیے ہے۔

اسم جلالت ''اللہ'' کی تحقیق:

اسم جلالت اللہ کے متعلق کئی طرح کا اختلاف ہے مثلاً یہ لفظ عربی ہے یا غیر عربی، مشتق ہے یا جامد، علم ہے یا غیر علم۔ اسی وجہ سے علامہ مجد الدین فیروز آبادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اسم جلالت اللہ کی تحقیق و تشریح میں تیس سے زیادہ اقوال ہیں کہ جس طرح مخلوق ذات باری تعالیٰ کے متعلق حیران و سرگرداں ہے، اسی طرح اس کے نام کی تحقیق میں بھی ورطہ حیرت میں ہے یہاں صرف چھ اقوال کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے۔ چھٹے مختار قول پر امام المتکلمین مجدد مائۃ حاضرہ امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق پیش کی جائے گی:

پہلا قول: یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' عربی لفظ نہیں بلکہ سریانی لفظ ہے یہ قول ابو زید بلخی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' عربی لفظ ہے، یہ اسم ذات اور علم نہیں بلکہ کریم، رحیم کی طرح صفت مشتقہ ہے یہ قول علامہ ابو الحیان اندلسی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' صفت اور علم نہیں بلکہ اسم ذات ہے اس کو شیخ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے فتوحات مکیہ میں ذکر کیا ہے۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' اسم بھی ہے اور علم بالغلبہ بھی ہے لیکن علم بالوضع نہیں جس طرح النجم ہے اس قول کو امام بیضاوی نے اختیار کیا۔

پانچواں قول: یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' علم بالوضع ہے اور مشتق ہے اس کے مشتق منہ میں مختلف اقوال ہیں جن کو تفسیر بیضاوی میں تفصیلاً ذکر کیا گیا اسی قول کو علامہ زمخشری، علامہ نسفی اور دیگر علماء نے اختیار کیا۔

چھٹا قول: یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' علم بالوضع ہے اور یہ کسی سے مشتق نہیں یہ قول جمہور علماء کا ہے اس قول کو امام اعظم ابوحنیفہ، امام شافعی، امام خلیل نحوی، امام زجاج، علامہ سہیلی اور امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ نے مختار قرار دیا ہے۔

امام احمد رضا رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق:

''**عرض:** اللہ کا لفظ مرکب ہے یا مفرد؟ **ارشاد:** مشہور یہ ہے کہ ال تعریف اور الٰہ سے مرکب ہے ہمزہ کی حرکت لام کو دے کر اس کو حذف کر دیا اور لام کو لام میں ادغام کر دیا لفظ اللہ ہو گیا مگر مجھے دوسرا قول پسند ہے کہ لفظ اللہ مرکب نہیں بلکہ بہیئت کذائیہ علم ہے ذات باری کا کہ جس طرح اس کی ذات ''غیر مرکب'' ہے اسی طرح اس کا نام بھی غیر مرکب ہونا چاہیے اور ان کا مؤید یہ طرز استدلال بھی ہے کہ وقت ندا اس کا الف نہیں گرتا ''یا اللہ'' میں ایسا نہیں ہوتا کہ ہمزہ اور الف گر کر یا لام میں مل جائے، اگر لام تعریف ہوتا تو ضرور ایسا ہوتا کہ اس کا ہمزہ وصلی ہوتا ہے اور منادی بیا معروف بلام سے پہلے ایہا زیادہ کرتے ہیں یہاں حرام ہے اور اگر معنی کا تصور کر کے ہو تو کفر ہے ایہا کے معنی ہوتے ہیں ایک مبہم ذات جس کا بیان آگے ہے یہاں ابہام کیسا وہ تو اعرف المعارف ہے ہر شیء کو تعیین تو وہیں سے عطا ہوتی ہے''۔

(ملفوظات اعلیحضرت صفحہ ۵۱۸ مکتبۃ المدینہ کراچی)

کلی اور جزئی ہونے میں اختلاف:

اسم جلالت ''اللہ'' کے متعلق ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ یہ جزئی حقیقی ہے یا کلی اس میں دو مذہب ہیں:

۱۔ **علامہ سعد الدین تفتازانی** رحمۃ اللہ علیہ: کے نزدیک لفظ اللہ جزئی حقیقی ہے کہ اس میں نکرہ کا احتمال نہیں تو ان کے نزدیک اللہ نام ہے اس معبود حقیقی واجب الوجود کا جو تمام صفات کمالیہ کا جامع اور نقص وزوال سے

منزہ ہو۔

۲۔ **علامہ بیضاوی:** کے نزدیک لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے مگر یہ ایسی کلی ہے جو فرد واحد میں منحصر ہے اور دلائل سے ثابت ہے کہ اس کا دوسرا فرد محال ہے ان کے نزدیک اللہ وہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے جو تمام صفات کمالیہ کا جامع اور نقص وزوال سے منزہ ہو۔

تمام مومنوں کے لیے لفظ اعلیٰ اور لفظ منزلۃ کا انتخاب:

قولہ۔ اعلیٰ منزلۃ المومنین: مصنف نے خطبہ میں تین گروہوں کا ذکر کیا اور ہر گروہ کے لیے مختلف صنف کا صیغہ استعمال کیا۔ تمام مومنوں کے لیے "اعلی" کا صیغہ استعمال کیا جو علم صرف کے لحاظ سے ناقص واوی ہے کیونکہ "اعلی" کی اصل "اَعْلَوَ" ہے پھر بمطابق "علم الصیغہ" معتل کے قانون نمبر ۲۰ کے تحت "اَعْلَیَ" ہوا پھر معتل ہی کے قانون نمبر ۷ کے تحت "اعلی" ہوگیا۔ عام مومنوں کے لیے ناقص کا صیغہ استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عام مومن علم کے فقدان کی وجہ سے علماء و مجتہدین سے ناقص ہوتا ہے اس نکتہ سنجی کی وجہ سے عام مومنوں کے لیے صیغہ ناقص کا استعمال کیا۔

لفظ منزلۃ لانے کی وجہ:

مومنوں کے لیے لفظ منزلۃ لانے کی وجہ یہ ہے کہ منزلہ نزول باب ضرب یضرب سے مشتق ہے جس کا معنی اوپر سے نیچے اترنا کہ عام مومن ایمان سے مشرف ہوکر بلند مقام پر فائز ہوتا ہے لیکن عمر کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ کمی کے امکانات بھی غالب ہیں اس نکتہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے منزلہ کا لفظ لایا گیا۔

نحوی تحقیق:

قولہ۔ بکریم خطابہ: "بکریم خطابہ" نحوی ترکیب کے لحاظ سے "اضافۃ الصفۃ الی الموصوف" ہے کہ یہ اصل میں "خطابہ الکریم" تھا کہ جس طرح "جرد قطیفۃ" (پرانی چادر) کی اصل "قطیفۃ جرد" تھا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ "بکریم خطابہ" اصل میں مرکب توصیفی ہے۔ پھر اس کو مرکب اضافی کی طرف عدول کیا گیا۔

عدول کی وجہ:

اس کی کئی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: تو یہ ہے کہ بکریم خطاب پر پہلی نظر پڑھنے کے ساتھ ہی معلوم ہو جائے گا کہ باری تعالیٰ نے مومنوں کو اچھے خطاب سے یاد فرمایا اور وہ خطاب "یاایھا الذین امنوا" ہے جو باری تعالیٰ کی طرف سے شفقت پر دلالت کرتا ہے ورنہ مطلق خطاب میں مومنوں کے ساتھ کفار ومشرکین بھی شامل ہیں۔

دوسری وجہ: رعایت سجع ہے۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ مرکب توصیفی سے مرکب اضافی کی طرف عدول کرنے میں نیاپن اور جدت ہے جیسا کہ ہر نئی چیز کے بارے میں مقولہ ہے:"کل جدید لذیذ" کہ ہر نئی چیز لذیذ ہوتی ہے۔

کریم کے معانی:

کریم عموماً پانچ معانی میں استعمال ہوتا ہے:

۱۔ جو غیر حق دار سائل کو دے۔
۲۔ سائل کو دے کر احسان نہ جتلائے۔
۳۔ قلیل مطالبہ کی صورت میں زیادہ دے۔
۴۔ جس چیز کا نفع زیادہ ہو۔
۵۔ شریف ومعزز۔

عبارت میں پانچواں معنی مراد ہے۔

علماء کے لیے لفظ "رفع" کا انتخاب:

قولہ۔ رفع درجة العالمين بمعاني كتابه: مصنف نے دوسرے گروہ (علماء) کے لیے "رفع" کا صیغہ استعمال کیا جو علم صرف کی روشنی میں "صحیح" ہے کہ اس میں کوئی حرف علت نہیں۔ اس لفظ کو علماء کے لیے استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علماء بنسبت عام لوگوں کے جہالت کی علت سے صحیح وسالم ہوتے ہیں اس نکتہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے صحیح کا صیغہ لایا گیا۔

لفظ "درجه" کا انتخاب:

لفظ "درجـه" کوعلماء کے لیے منتخب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "درجـه" کا معنی "سیڑھی پر چڑھنا" کیونکہ علماء علم وعمل کی وجہ سے دن بدن ترقی پر گامزن ہیں اور اپنے علم وعمل کی وجہ سے روز بروز ترقی کی سیڑھی پر چڑھتے ہیں اس نکتہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے علماء کے لیے لفظ "درجہ" کا انتخاب کیا۔

بمعانی کتابه: یہاں کتاب سے مراد قرآن مجید ہے اور قرآن مجید کے معانی کے جاننے کو درجہ کی بلندی قرار دینے میں حکمت یہ ہے کہ جو شخص قرآن مجید کے علوم و معارف سے واقف ہوگا وہ یقیناً دیگر علوم وفنون کو بھی جانتا ہوگا کیونکہ دیگر تمام علوم وفنون کا سرچشمہ قرآن مجید ہی ہے۔ قرآن فہمی کی وجہ سے ان لوگوں پر درجہ بلند ہوتا ہے جو قرآن مجید کے معانی کی سوجھ بوجھ نہیں رکھتے یا اس جملے سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ علماء کی صف میں وہی شمار ہوگا کہ جو قرآن مجید کے معانی کا عالم ہوگا وہی شریعت کی روشنی میں عالم کہلانے کا مستحق ہوگا اور اس فضیلت میں فقہ کا عالم یقیناً داخل ہے کیونکہ فقہ قرآن مجید سے مستنبط ہے۔

"با" میں احتمالات:

بمعانی میں با جارہ کے معنی میں دو احتمال ہیں:

۱۔ با تعدیہ کے لیے ہے کہ جس کا معنی ہوگا اس نے اپنی کتاب کے معانی جاننے والوں کے درجہ کو بلند کیا اس صورت میں با جارہ کا متعلق "العالمین" ہے۔

۲۔ با سببیت کے لیے ہے کہ جس کا معنی ہوگا اس نے علماء کے درجہ کو اپنی کتاب کے معانی جاننے کے سبب بلند کیا، اس صورت میں با جارہ کا متعلق "رفع" ہے۔

مجتہدین کے لیے لفظ "خص" کے انتخاب کرنے کی وجہ:

قوله۔ خص المستنبطین منھم بمزید الاصابة وثوابه: مصنف نے تیسرے گروہ (مجتہدین) کے لیے "خـص" کا صیغہ اس لیے استعمال کیا کہ یہ علم صرف کی روشنی میں مضاعف ہے اور مضاعف کا معنی دوگنا ہے اور چونکہ مجتہدین کو نفس اجتہاد اور اجتہاد کے درست ہونے کی بناء پر دوگنا اجر ملتا ہے اس خصوصی عظمت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے مضاعف کا صیغہ لایا گیا۔

مستنبطین لانے کی وجہ:

"مستنبطین" سے مراد مجتہدین ہیں مصنف نے مجتہدین کے لفظ کے بجائے "مستنبطین" کا لفظ لاکر مشقت کے پہلو کی طرف اشارہ کیا کیونکہ استنباط کا معنی "مشقت کے ساتھ کنوے سے پانی نکالنا" چونکہ مجتہدین بھی مسائل کے استخراج میں مشقت یوں اٹھاتے ہیں کہ اولاً اصول اربعہ میں غور کرتے ہیں پھر علت نکال کر احکام نکالتے ہیں پھر اس حکم کو حسب ضرورت غیر منصوص مسئلہ میں منتقل کرتے ہیں اس لیے ان کو "مستنبطین" کہتے ہیں۔

بمزید الاصابة وثوابه لانے کی وجہ:

مصنف نے مجتہدین کو حق تک رسائی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ مخصوص فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مجتہدین عموماً درست مسئلہ مستنبط کرتے ہیں ان سے خطا کا وقوع شاذ و نادر ہے لہذا مسئلہ کے درست ہونے پر اجر بھی دوہرا ملتا ہے اگر مسئلہ غلط ہو جائے تو نفس اجتہاد کا ثواب پھر بھی ملتا ہے مگر غلطی پر گناہ نہیں ملتا لیکن اگر غیر مجتہدین سے غلطی ہو جائے تو اسے گناہ ملے گا اس فرق کی مثال یہ ہے کہ اگر اسپیشلسٹ ڈاکٹر اپنے تجربے و مہارت کی بناء پر کسی مریض کے لیے دوائی تجویز کرے اور اس دوائی کے کھانے سے مریض فوت ہو جائے تو وہ مجرم نہیں کہلائے گا کہ اس نے اپنے تجربے اور مہارت کی بناء پر دوائی دی تھی لیکن اگر کوئی غیر مستند ڈاکٹر کی دوائی سے مریض مر جاتا ہے تو وہ مجرم کہلائے گا اور اس کے خلاف قانون حرکت میں آئے گا اور یہی صورت حال مجتہد اور غیر مجتہد کی غلطی کا ہے۔

"وَالصَّلٰوةُ عَلَى النَّبِيِّ وَاَصْحَابِهٖ وَالسَّلَامُ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَحْبَابِهٖ"۔

اور رحمت کاملہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ پر نازل ہو اور سلامتی امام اعظم ابوحنیفہ اور آپ کے ساتھیوں پر نازل ہو۔

حمد کے بعد صلوٰۃ لانے پر دلائل:

قولہ۔ والصلوة : حمد کے بعد صلوٰۃ لانے پر دو طرح کے دلائل ہیں:

ا۔ دلائل نقلیہ ۲۔ دلائل عقلیہ

دلائل نقلیه:

دلائل نقلیہ میں اولاً قرآن مجید ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "یا ایھا الذین امنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما" اے ایمان والو! تم نبی ﷺ پر خوب صلوٰۃ وسلام بھیجو۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ پر صلوٰۃ وسلام بھیجنے کا حکم دیا ہے اسی حکم کے پیش نظر مصنف حمد کے بعد صلوٰۃ لائے۔

دلائل نقلیہ میں سے ثانیاً حدیث نبوی ﷺ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "خصنی الله بکرامات احداها اذا ذکر ذکرت معه" اللہ تعالیٰ نے مجھ کو چند ایسی خصوصیات سے نوازا ہے کہ جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے تو میرا ذکر بھی کیا جاتا ہے مگر چند مقامات میں حضور ﷺ کا ذکر اللہ تعالیٰ کے ذکر کے ساتھ نہیں کیا جاتا مثلاً بسم اللہ اور ذبح میں باقی کلمہ اذان، نماز، درود وسلام اور دیگر کئی مقامات پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حضور ﷺ کا نام لیا جاتا ہے اور ان مقامات میں سے ایک مقام خطبہ بھی ہے۔

دلائل عقلیه:

صلوٰۃ کو حمد کے بعد لانے پر کچھ عقلی دلائل بھی ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نور محض ہے اور ہم جیسے گنہگار انسان خاک محض ہیں اور نور محض سے اکتساب کے لیے کچھ مناسبت اور تعلق چاہیے تو ایسی صورت میں وہ انبیاء کرام علیہم السلام ہی ہیں جو نور ہونے کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ سے احکام لیتے ہیں اور افضل البشر ہونے کے لحاظ سے احکامات الٰہیہ کو مخلوق تک پہنچاتے ہیں اور امام الانبیاء میں یہ وصف بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔ لہٰذا حضور ﷺ کا خالق ومخلوق کے درمیان وسیلہ ہونا ہمارے لیے احسان عظیم ہے اس کا شکریہ بجالاتے ہوئے حمد کے بعد صلوٰۃ لائے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جتنی بھی نعمتیں میسر ہوئیں ان کا سرچشمہ حضور ﷺ کی ذات مقدسہ ہے تو حضور ﷺ پر درود بھیجنے میں تکمیل حمد بھی ہے اور محسن انسانیت کا شکریہ بجالانے کا ایک ذریعہ بھی ہے۔

۳۔ حمد میں ریاکاری بھی ہوسکتی ہے کہ جس کی وجہ سے حمد قبول نہ ہو لیکن درود ایک ایسی عبادت ہے جو ہر حال میں مقبول ومستجاب ہے اس لیے قبولیت حمد کے لیے اس کو بطور وسیلہ لائے۔

۴۔ یہ بات بھی ہوسکتی ہے کہ مصنف اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ مسلمان اور غیر مسلم کی کتاب میں فرق یہ ہے کہ غیر مسلم حمد الٰہی تو بجالاتا ہے مگر درود کو بجا نہیں لاتا جب کہ مسلمان حمد کے بعد درود بھی پڑھتا اور لکھتا ہے۔

لفظ صلوٰۃ کی صرفی تحقیق:

لفظ ''صلوٰۃ'' کی اصل میں دو مذہب ہیں:

۱۔ مذہب زمخشری ۲۔ مذہب جمہور

مذہب زمخشری: علامہ زمخشری کے نزدیک صلوٰۃ، صلی، صلاۃ سے ماخوذ ہے کہ جس کا معنی ''سرین کو حرکت دینا'' ہے چونکہ نماز میں بھی سرین کو حرکت ہوتی ہے پھر اس کا اطلاق ارکان مخصوصہ (نماز) پر ہونے لگا۔

مذہب جمہور: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صلوٰۃ باب تفعیل سے اسم مصدر ہے جو مصدر کی جگہ استعمال ہوتا ہے کیونکہ ناقص سے باب تفعیل کا مصدر ''تفعلۃ'' کے وزن پر آتا ہے جب کہ باب تفعیل سے تفعلۃ کے وزن پر تصلیۃ نہیں آتا۔ صلوٰۃ اصل میں صَلْوَۃ تھا پھر ''علم الصیغہ'' کے قانون نمبر ۸ کے تحت صلوٰۃ ہوگیا یا اس کی اصل صَلَوَۃ تھی پھر معتل کا قانون نمبر ۷ جاری ہوا تو صلوٰۃ بن گیا۔

واؤ کا الف ہو جانے کے باوجود باقی رہنا:

واؤ کے الف ہو جانے کے باوجود باقی رہنے کی دو وجہیں ہیں:

۱۔ تفخیم کی وجہ سے واؤ کو برقرار رکھا گیا ہے۔

۲۔ صرفیوں نے پانچ ایسے اسماء ذکر کیے ہیں کہ جن میں واؤ الف ہو جانے کے باوجود باقی رہتی ہے:

۱۔ صلوٰۃ ۲۔ زکوٰۃ

۳۔ ربٰو ۴۔ مشکوٰۃ ۵۔ حیوٰۃ

ان کو صرفی شاذ سے تعبیر کرتے ہیں۔

لفظ صلوٰۃ کی معنوی تحقیق:

لفظ صلوٰۃ کی معنوی تحقیق میں دو مذہب مشہور ہیں:

۱۔ مذہب جمہور ۲۔ مذہب بعض محققین

مذہب جمہور:

جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کے معنی "دعـــا" کے ہیں پھر مجاز مرسل کے طور پر نماز کے معنی میں استعمال ہونے لگا کیونکہ دعا بھی نماز کی ایک جز ہے لہذا جزبول کر کل مراد لیا گیا اس کو علمی اصطلاح میں "تسمیۃ الکل باسم الجزء" کہتے ہیں۔

مذہب بعض محققین:

بعض محققین نے صلوۃ کے معنی کی تحقیق کرتے ہوئے یہ بیان کیا کہ صلوۃ کا معنی نسبت کے بدلنے سے بدل جاتا ہے:

۱۔ جب صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو مثلاً "صلوٰۃ اللہ" تو اس صورت میں رحمت کا معنی مجازی "احسان" مراد ہوگا جو رحمت کی علت اور غایت ہے اگر چہ دعا کا معنی طلب رحمت ہے مگر یہاں رحمت، طلب کے معنی سے خالی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ طلب کے معنی سے پاک ہے۔

۲۔ جب صلوۃ کی نسبت ملائکہ کی طرف ہو مثلاً "صلوۃ الملائکہ" تو اس صورت میں "استغفار" کا معنی ہوگا۔

۳۔ جب صلوۃ کی نسبت وحوش وطیور کی طرف ہو مثلا "صلوۃ الطیور" تو اس صورت میں "تسبیح وتھلیل" کا معنی ہوگا۔

۴۔ جب صلوۃ کی نسبت مومنوں کی طرف ہو مثلاً "صلوۃ المومنین" تو اس صورت میں طلب رحمت، دعا کا معنی ہوگا۔

اصول الشاشی کی عبارت میں صلوٰۃ کا پہلا معنی مراد ہے کیونکہ علیٰ کا متعلق نازلۃ مقدر ہے نزول رحمت کا ہوتا ہے باقی تینوں معانی کے لیے نزول کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔

صلوٰۃ کا استعمال اور حکم:

محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام پر صلوٰۃ تنہا بھیجنا جائز ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ، حضور نبی کریم ﷺ اور فرشتوں کا غیر نبی پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجنا جائز ہے لیکن جمہور کے نزدیک غیر نبی پر استقلالاً صلوٰۃ بھیجنا جائز نہیں بلکہ تابع رکھ کر صلوٰۃ بھیجنا جائز ہے۔ صلوٰۃ کا لفظ حضور ﷺ کے لیے خصوصاً استعمال ہوتا ہے۔

سلام کا استعمال اور حکم:

سلام کا لفظ عموماً حضور نبی کریم ﷺ کے علاوہ دیگر انبیاء کرام علیہم السلام کے ناموں کے ساتھ بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً عیسیٰ علیہ السلام وغیرہ، سلف صالحین اور عرف کی اصطلاح کے مطابق کلمات تعظیم اور دعائیہ جملوں صلوٰۃ، سلام، ترضی اور ترحم کا استعمال اس طرح ہوتا ہے کہ صلوٰۃ وسلام کا مجموعہ حضور ﷺ کے لیے اور تنہا سلام دیگر انبیاء کرام علیہم السلام کے لیے ''رضی اللہ عنہ'' صحابی کے لیے ''رحمۃ اللہ علیہ'' تابعین سے لے کر علماء امت تک کے لیے اور عام مومنین کے لیے مغفور، مرحوم۔

جب کہ لغوی معنی کے لحاظ سے مذکورہ دعائیہ جملوں کا استعمال ذکر کردہ افراد کے ساتھ خاص نہیں لیکن عرف عام کے مطابق ذکر کردہ تصریح کے مطابق ان کو استعمال کرنا چاہیے۔(چونکہ شریعت نے عرف کی اہمیت کو بڑی ترجیح دی ہے) تاکہ بعض الفاظ ایسے بھی ہوں جو کسی ایک صنف کی عظمت و مرتبہ کو ظاہر کر رہے ہوں اور فرق بھی ظاہر ہو۔ مثلاً لغوی لحاظ سے اگرچہ ممانعت نہیں لیکن عرف کا لحاظ کرتے ہوئے زندہ آدمی کو ''رحمۃ اللہ علیہ'' نہیں کہا جاتا ہے بلکہ فوت شدہ کو کہا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی اصطلاح کا لحاظ کرنا چاہیے۔فقیر نظامی نے اس مسئلہ میں افراط وتفریط سے محفوظ راستہ بیان کیا ہے۔اللہ تعالیٰ ہمیں فتویٰ بازی سے محفوظ رکھے۔

لفظ نبی کی صیغوی اور معنوی تحقیق:

قولہ۔ النبی : نبی فعیل کے وزن پر صفت مشبہ کا صیغہ ہے لفظ نبی کے مادہ میں دو مذہب ہیں پہلا مذہب یہ ہے کہ نبی، نبو یا نبوۃ ناقص واوی سے مشتق ہے اس صورت میں نبی کی اصل نبیو ہے پھر علم الصیغہ کے مطابق معتل کا قانون نمبر ۱۴ (سید والا) جاری ہوا تو نبی بن گیا۔ فعیل کا وزن کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے تو اس صورت میں نبی کا معنی ''بلند ہونے والا'' ہوگا اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے تو اس صورت میں نبی کا معنی ''بلند کیا ہوا'' چونکہ نبی غیر سے بلند ہوتا ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ نبی، نبأ یا نبوۃ مہموز اللام سے ہے تو اس صورت میں نبی کی اصل نبیء ہے پھر مہموز کا قانون نمبر ۶ (خطیئۃ والا) جاری ہوا کہ ہمزہ کو یا کیا پھر یاء کا یاء میں ادغام کر دیا گیا تو نبی ہو گیا۔

راجح مذہب:

محققین نے دوسرے مذہب (مہموز لام) کو مختار قرار دیا ہے مہموز اللام کی صورت میں نبی کا معنی بیان کرتے

ہوئے صاحب منجد نے لکھا ہے "المخبر عن الغیب" غیب کی خبر دینے والا

(المنجد صفحہ نمبر ۹۸۷ دار الاشاعت کراچی)

اور یہی معنی صاحب مصباح اللغات نے بیان کیا۔

(مصباح اللغات صفحہ نمبر ۹۴۷ مکتبہ امدادیہ ملتان)

نوٹ:

منجد کا جو ترجمہ مکتبہ دانیال لاہور نے شائع کیا ہے اس میں نبی کا "پیغمبری" کیا ہے اور احکامات الٰہیہ کو خبر دینے والا حالانکہ پیغمبری فارسی کا لفظ ہے جو رسول کا معنی ہے جب کہ نبی کا معنی وہی ہے جو صاحب منجد اور صاحب مصباح اللغات نے "المخبر عن الغیب" سے کیا ہے۔

سوال: لفظ نبی ہی کا انتخاب کیوں؟

جواب: دیگر اوصاف کو چھوڑ کر لفظ نبی کو منتخب کرنے کی چند وجوہات ہو سکتی ہیں:

۱۔ قرآن مجید میں جہاں درود کا حکم دیا گیا وہاں بھی لفظ نبی ہے لہذا قرآن مجید کی اتباع کرتے ہوئے لفظ نبی کا انتخاب کیا گیا جیسا کہ "یصلون علی النبی" ہے۔

۲۔ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو حکم عام پر لگتا ہے وہ حکم بدرجہ اولیٰ خاص پر بھی لگتا ہے۔ لہذا جب صفت نبوت کی وجہ سے درود کے مستحق ہیں تو صفت رسالت کی وجہ سے بدرجہ اتم صلوٰۃ کے مستحق ہوں گے۔

۳۔ لفظ رسول کا اطلاق نبی اور غیر نبی دونوں پر ہوتا ہے کہ جس طرح حضرت جبرائیل علیہ السلام کے لیے رسول کا لفظ استعمال ہوا "انه لقول رسول کریم" جب کہ لفظ نبی کا اطلاق غیر نبی پر نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ مقام، مقام مدح وتعریف ہے اور مقام مدح اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ایسا لفظ لایا جائے جو اشتراک کو قبول نہ کرتا ہو اور وہ لفظ نبی ہے۔

۴۔ صلوٰۃ میں لفظ نبی لانے میں عقیدہ اہل سنت کی ترجمانی بھی ہے وہ اس طرح کہ مشہور قاعدہ ہے: "ترتب الحکم علی الوصف یشعر بعلیته له"۔

(بیضاوی صفحہ ۳۴)

کہ جب کسی وصف پر حکم لاگو ہوتو وہ وصف اس حکم کی علت ہونے کی خبر دیتا ہے۔ صلوٰۃ بھیجنے کا حکم نبی پر ہے اور نبی کا معنیٰ "المخبر عن الغیب" ہے جب کہ درود بھیجنے کا حکم ہر مومن کو ہے چاہے وہ کسی بھی دور میں ہو، کسی بھی جگہ ہو، کسی بھی زبان میں پڑھ رہا ہو تو نبی اپنی نور نبوت سے اس کو جانتے ہیں اور پہنچاتے بھی ہیں اور فرشتے بھی آپ تک درود وسلام پہنچاتے ہیں مگر اہل محبت کے درود وسلام کے متعلق نبی کریم ﷺ نے خود ارشاد فرمایا: "اسمع صلوۃ اهل محبتی واعرفهم وتعرض علیّ صلاۃ غیرهم عرضا" میں اہل محبت کا درود خود سنتا ہوں اور ان کو پہچانتا بھی ہوں اور دوسروں کا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے۔

نبی اور رسول میں فرق:

بعض علماء ان کے درمیان ترادف کے قائل ہیں کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں کہ کئی مقامات پر نبی رسول کے معنی میں اور رسول نبی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جب کہ بعض محققین نے ان کے درمیان فرق یوں بیان کیا کہ رسول وہ انسان ہوتا ہے جو نئی شریعت اور نئی کتاب لے کر آئے لیکن نبی کے لیے نئی شریعت اور نئی کتاب ضروری نہیں، اس صورت میں ان کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی کہ ہر رسول نبی تو ہے مگر ہر نبی رسول نہیں بلکہ بعض نبی رسول ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر صلوٰۃ بھیجنے کی وجہ:

قولہ۔ واصحابہ : چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسلام کے اولین مخاطبین ہیں کہ جنہوں نے اشاعت میں تن، من، دھن سب کچھ قربان کیا اور ہم تک بعینہ دین اسلام کو پہنچانے میں اساسی کردار کے حامل ہیں اور وہی دین اسلام کی حفاظت کا ذریعہ تھے اس لیے ان کے احسان کا شکریہ بجالانے کے لیے مصنف نے حضور نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ بھیجنے کے بعد ان پر صلوٰۃ بھیجی۔

اصحاب کی واحد:

اصحاب کے واحد میں چار اقوال ہیں:

۱۔ اصحاب، صاحب کی جمع ہے کہ جس طرح اطہار، طاہر کی جمع ہے۔
۲۔ اصحاب، صحب کی جمع ہے کہ جس طرح انہار، نہر کی جمع ہے۔

۳۔ اصحاب، صحب کی جمع ہے کہ جس طرح اثمار، ثمر کی جمع ہے۔
۴۔ اصحاب، صحیب کی جمع ہے کہ جس طرح اشراف، شریف کی جمع ہے۔

صحابی کی تعریف:

صحابی وہ خوش نصیب شخص ہے کہ جس نے حالت ایمان میں حضور ﷺ کی زیارت کی ہو یا مجلس کی ہو اور حالت ایمان پر خاتمہ ہوا ہو۔۔۔۔آل کو خطبے میں ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک چونکہ آل، اصحاب میں داخل ہے اس لیے الگ سے ذکر نہیں کیا۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق:

لفظ صحابہ کا اطلاق فقط حضور نبی کریم ﷺ کے ساتھیوں پر ہوتا ہے جب کہ لفظ اصحاب کا اطلاق عام ہے کہ انبیاء کرام کے ساتھیوں اور غیر انبیاء کرام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے۔

آل اور اصحاب کے درمیان نسبت:

آل اور اصحاب کے درمیان نسبت کا دارومدار آل کے مصداق پر ہے اور آل کے مصداق میں چھ اقوال ہیں:

۱۔ <u>ہر مومن حضور ﷺ کی آل ہے:</u> جیسا کہ حدیث میں آیا ہے "کل مومن تقی فھو آلی" کہ اس صورت میں آل واصحاب کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر اصحاب آل تو ہے مگر ہر آل اصحاب نہیں مثلاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ صحابی بھی ہیں اور آل بھی ہیں۔ ہم آل تو ہیں مگر اصحاب نہیں۔

۲۔ <u>بنو ہاشم مطلب:</u> اس صورت میں آل واصحاب کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ صحابی بھی ہیں اور آل بھی ہیں جب کہ ابوطالب (بنوہاشم) ہیں مگر اصحاب نہیں۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ صحابی تو ہیں لیکن آل (بنوہاشم) ہیں۔

۳۔ <u>صرف بنو ہاشم جو خمس کا مستحق ہیں:</u> تو اس صورت میں بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مثالیں دوسرے قول والی ہیں۔

۴۔ <u>اہل بیت کرام:</u> تو اس صورت میں آل واصحاب کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ آل خاص ہے جب کہ اصحاب عام ہے مثلاً حضرت علی پر آل واصحاب دونوں لفظ صادق آتے ہیں جبکہ حضرت امیر معاویہ پر

فقط اصحاب کا لفظ صادق آتا ہے نہ کہ آل (اہل بیت) کا۔

۵۔ ازواج مطہرات، اولاد، داماد: اس صورت میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مثلاً حضرت علی، حضرت عثمان پر آل واصحاب دونوں صادق آتے ہیں جب کہ حضرت غوث الاعظم پر آل کا لفظ تو صادق آتا ہے مگر اصحاب کا لفظ صادق نہیں آتا اور حضرت ابوذر غفاری پر اصحاب تو صادق آتا ہے مگر آل نہیں۔

۶۔ صرف اولاد پاک: تو اس صورت میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے مثلاً حضرت حسنین کریمین آل اور اصحاب دونوں ہیں جب کہ حضرت داتا گنج بخش آل تو ہیں مگر اصحاب نہیں اور حضرت فاروق اعظم اصحاب تو ہیں مگر آل (اولاد) نہیں۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح حیات پر ایک طائرانہ نظر:

جائے ولادت اور اس کی اہمیت:

قولہ والسلام علی ابی حنیفۃ واحبابہ: امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ۸۰ھ میں مملکت عراق کے مشہور شہر کوفہ میں پیدا ہوئے۔ کوفہ کو حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی زیر نگرانی میں ۱۷ھ میں تعمیر وآباد کیا گیا۔

کوفہ کے متعلق اقوال:

حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے کوفہ کے متعلق مختلف زریں اقوال ملاحظہ کیجیے:

۱۔ کوفہ: راس العرب ---- (عرب کا مغز)
۲۔ راس الاسلام ---- (اسلام کا مغز)
۳۔ قبۃ الاسلام ---- (اسلام کا قلعہ)
۴۔ رمح اللہ ---- (اللہ کا نیزہ)
۵۔ کنز الایمان ---- (ایمان کا خزانہ) کہا

(فتوح البلدان صفحہ نمبر ۲۸۷۔۔۔۔۲۹۷ مطبوعہ مصر)

کوفہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ورود:

کوفہ شہر ۱۰۵۰ صحابہ کرام کا مسکن رہا کہ جن میں سے ۲۴ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بدری تھے۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ خلیفہ بن کر کوفہ میں تشریف لائے تو دیکھا کہ کوفہ کے شہر کا ہر گھر قرآن وحدیث کا دار العلوم ہے تو اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو خصوصی دعاؤں سے نوازا۔ پھر ۶۱ ہجری میں آ کر ایک مخصوص طبقے نے اہل بیت کے ساتھ بے وفائی کی کہ جس کی وجہ سے واقعہ کربلا پیش آیا جس واقعہ کی وجہ سے کوفہ پر بے وفائی کا داغ لگ گیا بالآخر اللہ تعالیٰ نے ۸۰ ھ میں کوفہ کی سرزمین پر ایک ایسی ہستی کو بھیجا کہ جن کے متعلق حدیث شریف میں پیشن گوہی تھی:

"لو كان العلم بالثريا لتناوله رجال من ابناء الفارس"۔

اگر علم اوج ثریا تک پہنچ جائے تو فارس کے جواں مردوں میں سے ایک مرد اس کو ضرور حاصل کر لے گا۔

ان کی پیدائش سے کوفہ ایک بار پھر شریعت محمدی کا مینارہ نور بن کر ابھرا۔

نام ونسب:

آپ کا نام نعمان ہے اور والد گرامی کا نام ثابت ہے۔

کنیت اور اس کی وجہ تسمیہ:

آپ کی کنیت "ابو حنیفہ" ہے۔ آپ کی یہ کنیت وضعی نہیں کہ آپ کی اولاد میں سے کسی کے نام پر ابو حنیفہ کہلائے چونکہ آپ کی اولاد میں "حنیفہ" نام کی کوئی اولاد ہی نہیں بلکہ آپ نے اپنی کنیت قرآن مجید کی آیت "فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا" میں لفظ "حنیف" کے معنی وضعی کے لحاظ سے رکھی اور حنیف کا معنی ہر باطل سے اعراض کر کے حق کو اپنانے والا ہے، ابو حنیفہ میں "ابو" کا معنی والا ہے اور صاحب ہے کہ جس طرح ابو ہریرہ میں ابو کا معنی بلیوں والا اسی طرح ابو حنیفہ کا معنی "ملت حنیفہ والا"۔

القاب:

آپ کے القابات میں سے چند القابات یہ ہیں:

ا۔	امام الائمه	۲۔	سراج الامه
۳۔	امام المجتهدین	۴۔	سید التابعین
۵۔	امام المسلمین		

لیکن ان میں سے مشہور ترین "امام الاعظم" ہے۔

امام اعظم کے لقب پر تنقید کا جائزہ:

امام الاعظم لقب پر بعض متعصب غیر مقلد یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سب سے بڑے امام تو حضور نبی کریم ﷺ ہیں اور حضرت نعمان بن ثابت کو امام اعظم کہنا گویا حضور ﷺ کے مساوی قرار دینا ہے؟ اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ نجدی فکر رکھنے والے چاہے مقلد ہوں یا غیر مقلد ان کا یہ وتیرہ ہے کہ وہ ظاہری الفاظ کو دیکھ کر فوراً کفر وشرک، حرام وبدعت کا فتوی جڑ دیتے ہیں ان الفاظ کے حقیقی ومجازی معانی اور محل وموقع کی مناسبت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جس کی وجہ سے ایک طرف کفر وشرک، حرام وبدعت ثابت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں جب کہ دوسری طرف اسی طرح کی ترکیب کا استعمال اتنا عام ہے کہ وہاں فتویٰ بازوں کا فتویٰ ماند پڑ جاتا ہے مثلاً امام اعظم، غوث اعظم اور اعلیٰ حضرت کے الفاظ پر شدومد سے تنقید کرتے ہیں مگر جب ان کو انہی جیسی ترکیب والے الفاظ دکھائے جائیں مثلاً صدیق اکبر، فاروق اعظم اور قائد اعظم یا تو ان کو سنتے ہی چپ سادھ لیتے ہیں یا جواز کو ثابت کرنے کے لیے تاویلات کا سلسلہ شروع کر دیتے ہیں مگر پہلے تین القابات اور اسی طرح داتا گنج بخش، گنج شکر، غریب نواز، مشکل کشا وغیرہ تنقید کے نشانے سے کبھی بھی بچ نہیں سکتے۔ ہم امام اعظم ابوحنیفہ اور دیگر مجتہدین کو علوم نبوت کا خادم، کتاب وسنت کا شارح ہونے کی حیثیت سے پیشوا مانتے ہیں اور انہیں فقہ واجتہاد میں ماہر ہونے کی وجہ سے قرآن وسنت کے پیچیدہ مسائل میں شرعی حل کی غرض سے ان کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ امام اعظم کی اصطلاح ایک فقہی اصطلاح ہے کہ جس کا معنی سب سے بڑا مجتہد ہے اور مجتہد امتی ہی ہوسکتا ہے نہ کہ نبی حضرت نعمان بن ثابت رضی اللہ عنہ اپنے زمانے سے تا قیامت تمام ائمہ کرام سے افضل ہیں اس لیے امام اعظم کہا جاتا ہے۔

حدیث میں آپ کا مقام:

بعض متعصب امام اعظم پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کو احادیث پر دسترس حاصل نہ تھی کیا متعصب لوگ اس بات پر غور نہیں کرتے کہ امام اعظم نے عبادات، معاملات، معاشیات، عمرانیات اور قضایا وعقوبات کے ان گنت مسائل واحکام بیان کیے یہاں تک کہ حیات انسانی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں کہ جس کا حل آپ کے بیان کردہ اصول واحکام میں نہ ہو جب کہ متعصب آج تک کوئی ایسا مسئلہ نہ بتا سکے کہ جو حدیث کے خلاف ہو اس سے بڑھ کر اور کیا دسترس ہو سکتی ہے؟

خصوصی امتیازات:

باقی تین ائمہ کرام کی بنسبت آپ کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں:

۱۔ آپ زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں پیدا ہوئے جو خیر القرون ہے۔
۲۔ آپ نے متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی زیارت کی اور ان سے روایات بھی لیں۔
۳۔ آپ نے تابعین کے دور میں اجتہاد کیا اور فتوے بھی دیئے۔
۴۔ آپ نے چار ہزار مشائخ سے علم حاصل کیا۔
۵۔ آپ کو شاگردوں کی وہ جماعت ملی جو بعد میں کسی کو میسر نہ آئی۔
۶۔ آپ فقہ کے مدون اول ہیں۔
۷۔ آپ کے مذہب پر دنیا میں اسی فیصد لوگ عمل پیرا ہیں۔

فضائل:

۱۔ بیت اللہ کے اندر ایک رکعت میں قرآن مجید ختم کیا۔
۲۔ اپنے دور میں سب سے زیادہ عبادت گذار تھے۔
۳۔ چالیس سال تک عشاء کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی۔
۴۔ ہر رمضان میں ساٹھ مرتبہ قرآن مجید ختم کرتے۔
۵۔ جس جگہ وصال ہوا سات ہزار مرتبہ قرآن مجید ختم کیا گیا تھا۔
۶۔ اکثر شاگردوں کے اخراجات خود برداشت کرتے تھے۔

آپ کے فضائل کی یہ ایک جھلک ہے ورنہ آپ کے فضائل ہم جیسے کم علم، کم فہم کہاں بیان کر سکتے ہیں صرف امام شافعی کے اس شعر کے پیش نظر کچھ لکھا:

اعد ذکر نعمان لنا ان ذکرہ
ھو مسك ما کررتہ یتضوع

حضرت امام ابوحنیفہ کا ہمارے سامنے بار بار ذکر کیجیے کہ وہ مشک ہیں کہ جتنا ان کا ذکر کرو گے اتنی ہی اس کی خوشبو بھڑکے اور مہکے گی۔

آپ پر سلام بھیجنے کی وجہ:

مصنف نے استقلالاً آپ پر سلام ان حضرات کے قول کو اختیار کرتے ہوئے بھیجا ہے کہ جن کے نزدیک غیر نبی پر مستقل طور پر بھی سلام بھیجنا جائز ہے نیز وجہ یہ بھی ہے کہ فقہ بطور فن آپ ہی کی مرہون منت ہے اور فقہ کے اصول کے مدون حقیقت میں آپ کے شاگرد رشید امام ابو یوسف ہیں ظاہر ہے کہ شاگرد کا کمال استاذ کا کمال ہوتا ہے اور چونکہ اصول الشاشی بھی اصول فقہ کے فن میں ہے۔ لہذا اس احسان عظیم کا شکریہ بجالانے کا ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ کسی کو دعاؤں میں یاد رکھا جائے۔

احباب سے مراد:

احباب سے مراد یا تو آپ کے مشائخ ہیں یا آپ کے ہمعصر علماء کرام ہیں یا بالخصوص آپ کے تلامذہ ہیں جو ہزاروں میں ہیں لیکن ان شاگردوں میں سے خصوصاً وہ حضرات کہ جن پر فقہ حنفی نازاں ہے کہ جن کی مساعی جمیلہ سے فقہ حنفی کا خزانہ آج ہمارے ہاتھوں میں ہے وہ چار شخصیات ہیں:

ا۔ امام ابو یوسف ۲۔ امام محمد
۳۔ امام زفر ۴۔ امام حسن بن زیاد رحمہم اللہ

ان چاروں میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد فقہ کی دنیا میں "صاحبین" کے لقب سے جانے جاتے ہیں۔ امام اعظم کے علم کا خزانہ انہی دو حضرات سے توضیحات و تشریحات کی صورت میں فقہ حنفی کا ماخذ و منبع بنا۔ امام ابو یوسف نے فقہ کی تدوین و اشاعت میں جودت طبع اور جولانی فکر کا ثبوت دیا اور اپنے استاذ امام اعظم کی علمی میراث کو یوں عام کیا کہ سترہ سال تک قضا و افتاء اور وزارت عدل و انصاف کے منصب پر فائز ہو کر فقہ حنفی کو سرکاری طور پر بطور قانون نافذ

کیا اور آپ اسلام کے حکومتی طور پر پہلے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کہلائے جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ حنفی کو چھ مشہور کتب میں محفوظ کیا کہ جن کو فقہ حنفی کا مآخذ و مراجع کا مقام حاصل ہے۔ اس احسان عظیم کی وجہ سے حنفی مصنف نے سلام میں ان کو بھی شامل کیا اور چونکہ راقم بھی ان کا خوشہ چین ہے۔ ائمہ احناف کا تذکرہ کرنا اپنے لیے عظیمت سمجھتا ہے۔ لہٰذا محل و موقع کی مناسبت سے اختصاراً ان کی بارگاہ میں حاضری دی ہے۔

اختیــــاری مــطــالــعــه

کیا فقط درود ابراہیمی ہی درود ہے؟

قارئین کرام: "والصلوة علی النبی" کی مناسبت سے درود شریف کے متعلق اختصاراً کچھ معروضات پیش خدمت ہیں:

اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو حکم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا "یا ایها الذین امنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما"۔

(الاحزاب: ۵۶)

اے ایمان والو! تم بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خوب درود و سلام بھیجو۔

آیت کریمہ میں صلوٰۃ (درود) کا حکم مطلق ہے، اللہ تعالیٰ نے کسی ایک صیغہ یا عبارت کے ساتھ مقید نہیں کیا اور نہ ہی سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقید کیا اسی طرح اس حکم کو صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین، ائمہ مجتہدین، محدثین، فقہاء بلکہ جمیع صلحاء امت نے مطلق ہونے کا عقیدہ رکھا جب کہ بعض لوگ وقت اور صیغوں کے ساتھ مقید کر کے ناجائز و بدعت کہتے ہیں یہ ایسی شرط ہے کہ جس کو خود سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رد فرمایا: حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"فما بال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب الله ما کان من شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل وان کان مائة شرط"۔ (مشکوٰۃ: ۲۴۹، صحیح مسلم ۱/۴۹۴)

ان لوگوں کا کیا حال ہے جو کتاب اللہ میں ایسی شرط لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہے جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے اگرچہ وہ سو شرطیں بھی ہوں۔

اس حدیث میں کتنے واضح الفاظ کے ساتھ شرط لگانے والوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رد فرمایا کہ جو اپنی طرف سے شرط کا اضافہ کرتے ہیں جب کہ کتاب اللہ کا حکم مطلق ہے کہ جس کے تحت درود ابراہیمی اور اسی طرح دیگر درود بھی داخل ہیں لہٰذا "الصلوٰۃ والسلام علیك یا رسول الله" بھی درود ہے لہٰذا اس میں یا کے نہ ہونے کی یا خطاب کے نہ ہونے کی شرط لگانا کتاب اللہ میں شرط لگانا ہے جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رد فرمایا ہے۔ تمام علماء کرام نے درود کے حکم کو مطلق ہی سمجھا ہے۔

اسی وجہ سے ہر مصنف نے اپنی کتاب کے خطبہ میں مختلف الفاظ وعبارات کے ساتھ صلوٰۃ وسلام کولکھا ہے کسی ایک مصنف نے بھی کتاب کے آغاز میں درود ابراہیمی کونہیں لکھا حالانکہ درود ابراہیمی ایک مسنون درود ہے کہ جس کی بڑی فضیلت ہے لیکن اس کے باوجود مصنف اصول الشاشی نے بھی درود ابراہیمی کونہیں لکھا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ درود کا حکم مطلق ہے جو چاہیں پڑھ اور لکھ سکتے ہیں اگر "الصلوٰۃ والسلام علیك یا رسول الله" درود نہیں ہے تو درود ابراہیمی یا دیگر مسنون درود جو کتب حدیث میں مذکور ہیں تو ان امور کا کیا جواب ہوگا۔ کیا تمام محدثین، مفسرین، مجتہدین، فقہاء کرام، اولیاء کرام کی تصانیف، مدارس دینیہ کے نصاب میں پڑھائی جانے والی کتب، تقاریر، خطبات پر مشتمل کتب اسی طرح منکرین کی تمام تصنیف کردہ کتب کے خطبہ جات میں درود ابراہیمی یا احادیث میں مذکورہ درود ہی لکھا گیا ہے؟

مگر کسی تنقید کرنے والے کو ہمت نہ ہوگی کہ وہ ہاں میں جواب دے سکے کیونکہ تمام مصنفین نے کتاب اللہ کے حکم کو مطلق سمجھ کر اپنے عقیدہ وعمل کو مختلف انداز میں درود وسلام کی صورت میں اپنی محبت کے جذبات کا اظہار کیا ہے جب کہ دوسری طرف چند افراد کی عقل وخرد شرع سے کوسوں دور ہے۔ (''معمولات اہل سنت اور مطلق'' کی نفیس بحث کو مطلق کی بحث کے تحت اختیاری مطالعہ میں دیکھیے)۔

"وَبَعْدُ فَاِنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ اَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللهِ تَعَالٰى وَسُنَّةُ رَسُوْلِهٖ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَابُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِىْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْاَحْكَامِ"

اور حمد وصلوٰۃ کے بعد پس تحقیق اصول فقہ چار ہیں، کتاب اللہ اور سنت رسول اور اجماع امت اور قیاس پس ان اقسام کے بارے میں سے ہر ایک میں بحث کرنا ضروری ہے تا کہ اس کے ذریعے مجتہد کو احکام نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

واوٗ کی تعیین:

قولہ۔ و: بعدُ سے پہلے واوٗ کے متعلق اہل تحقیق کے دو قول ہیں:

۱۔ واوٗ عاطفہ ۲۔ واوٗ اما شرطیہ کے قائم مقام

واوٗ عاطفہ :

اس صورت میں واوٗ سے قبل معطوف علیہ اور واوٗ کے بعد معطوف دونوں معنیً جملہ فعلیہ ہونگے اور عبارت کی اصل یوں ہوگی: "احمد الله واصلی واسلم واقول بعد الحمد والصلوٰة والسلام ان اصول الفقه الخ"۔

واوٗ اما شرطیہ کے قائم مقام:

اس قول کے مطابق اما حرف شرط کو شہرت کی وجہ سے حذف کر دیا گیا اور اس کے قائم مقام واوٗ کو رکھا گیا اور اما شرطیہ دو معنوں کے لیے آتا ہے۔

۱۔ **استینافیه**: کہ جس کے ماقبل کسی چیز میں اجمال نہ ہو جیسا کہ کتابوں کے خطبہ میں واقع ہونے والا ''اما'' ہوتا ہے۔

۲۔ **تفصیلیه**: کہ جس کے ماقبل اجمال ہو اور اس کی تفصیل اما سے کی جائے جیسے "فمنهم شقي وسعيد" کہ اس اجمال کی تفصیل اما کے ذریعے یوں بیان کی گئی: "فاما الذين شقوا ففي النار واما الذين سعدوا ففي الجنة"۔

بعدُ کی نحوی تحقیق:

قوله۔ بعدُ: بعدُ اسماء ظروف میں سے ظرف زماں ہے اس کی تین حالتیں ہیں:

۱۔ اس کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ جیسے "قد خلت من قبله الرسل"۔

۲۔ اس کا مضاف الیہ نسیا منسیا ہو جیسے "من بعد"۔

۳۔ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔ جیسے اما بعد خطبات وغیرہ میں۔

مذکورہ تین صورتوں میں سے پہلی دو صورتیں معرب ہیں ان کا اعراب حسب عامل ہوتا ہے جب کہ تیسری صورت میں بعدُ مبنی بر ضم ہوگا۔

بعد کے مبنی ہونے کی وجہ:

بعدُ مبنی اس لیے ہے کہ بعدُ کو مبنی الاصل میں سے حروف کے ساتھ احتیاجی میں مشابہت حاصل ہے وہ اس طرح کہ جیسے تمام حروف اپنے معانی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کے ساتھ ملائے جانے کے محتاج ہوتے ہیں، اسی طرح بعد بھی ان اسماء میں سے ہے جو اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کا محتاج ہوتے ہیں لہذا اس مشابہت کی وجہ سے مبنی ہے۔

مبنی برضم ہونے کی وجہ:

بعدُ کے مبنی برضم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بعدُ مبنی کی اقسام میں سے مشابہ مبنی الاصل ہے اور بعدُ ان اسماء میں سے ہے کہ جن کو اضافت لازم ہے جب کہ یہاں مضاف الیہ محذوف ہے کہ جس کی وجہ سے خفت پائی گئی۔ لہذا اس خفت کو دور کرنے کے لیے ثقیل کی حرکت ضمہ دی گئی اور جن اسماء ظروف کا مضاف الیہ محذوف ہو چاہے نسیا منسیا ہو یا منوی ہو ان کو غایات بھی کہا جاتا ہے۔ ان کو غایات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ غایات جمع ہے غایۃ کی اور غایت کا معنی انتہاء ہے اور چونکہ اضافت میں کلام کی انتہاء مضاف الیہ پر ہوتی ہے جب کہ مذکورہ دو صورتوں میں مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے۔ لہذا کلام کی انتہاء بعدُ جیسے اسماء پر ہونے کی وجہ سے ان کو غایات کہا جاتا ہے۔

فان پر ''فا'' کی تحقیق:

قولہ ۔ ف: فان کی ''فا'' میں دو قول ہیں:

ا۔ فا جزائیہ کہ اس صورت میں اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ شرط محذوف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو ''اذا فرغت من الحمد والصلوٰۃ فاقول ان اصول الفقہ الخ''۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اما مقدر ہو اور مقدر کے بارے میں **قاعدہ** ہے ''المقدر کالملفوظ'' کہ مقدر ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے یا اما کے مقدر ہونے پر واؤ دلالت کر رہی ہے اور اما کے جواب میں فا کا لانا واجب ہے لہذا ''فا'' جزائیہ ہوئی۔

۲۔ فا تفسیر یہ ہے اس قول کو شرح تہذیب کے محشی نے مختار قرار دیا ہے کہ واؤ اما کے مقدر ہونے پر نہ دلالت کرتی ہے اور نہ ہی اما مقدر ہے کہ اس کو ملفوظ کا حکم دیا جا سکے۔

اصول فقہ میں اضافت پر قیل وقال:

سوال: قولہ۔ اصول الفقہ: اصول فقہ میں اصول کی اضافت فقہ کی طرف اضافت لامی ہے جو تخصیص کا فائدہ دیتی ہے کہ کتاب وسنت، اجماع وقیاس فقط فقہ کے اصول ہیں، حالانکہ قیاس کے علاوہ باقی تین اصول جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم عقائد وتصوف کے بھی اصول ہیں۔ لہذا اصول الفقہ کہنا درست نہیں؟

جواب: اس سوال کے تین جواب ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ اصول فقہ میں اضافت منوی کی تین اقسام میں سے اضافت لامی ہے اگرچہ یہ تخصیص کے

لیے ہو تب بھی علم عقائد و تصوف کے لیے مضر نہیں کیونکہ "الفقہ" سے مراد "الشرع" ہے کہ جس طرح دوسری اصول فقہ کی کتب مثلاً نور الانوار، حسامی وغیرہ میں اصول الشرع کہا گیا ہے اور شرع کا لفظ فقہ، عقائد اور تصوف سب کو شامل ہے۔ عقائد و تصوف فقہ سے تو خارج ہیں مگر شرع سے خارج نہیں لہذا یہ تخصیص اصول عقائد و تصوف کے منافی نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اصول کی فقہ کی طرف اضافت میں تخصیص "اربعۃ" کے لحاظ سے ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مذکورہ چاروں اصول، اصول فقہ ہیں جب کہ عقائد و تصوف کے پہلے تین ہی اصول ہیں۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ ہر جگہ اضافت تخصیص ہی کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ دیگر امور کا بھی فائدہ دیتی ہے ان میں سے ایک فائدہ یہ ہے کہ محض تعلق و نسبت کو بیان کرنا ہو جیسا کہ یہاں اصول فقہ کی نسبت چار کو بیان کرنا ہے۔ اصول فقہ کی دو طرح کی تعریف مقدمہ میں گزر چکی ہے۔

ان کی مراد و مقدار:

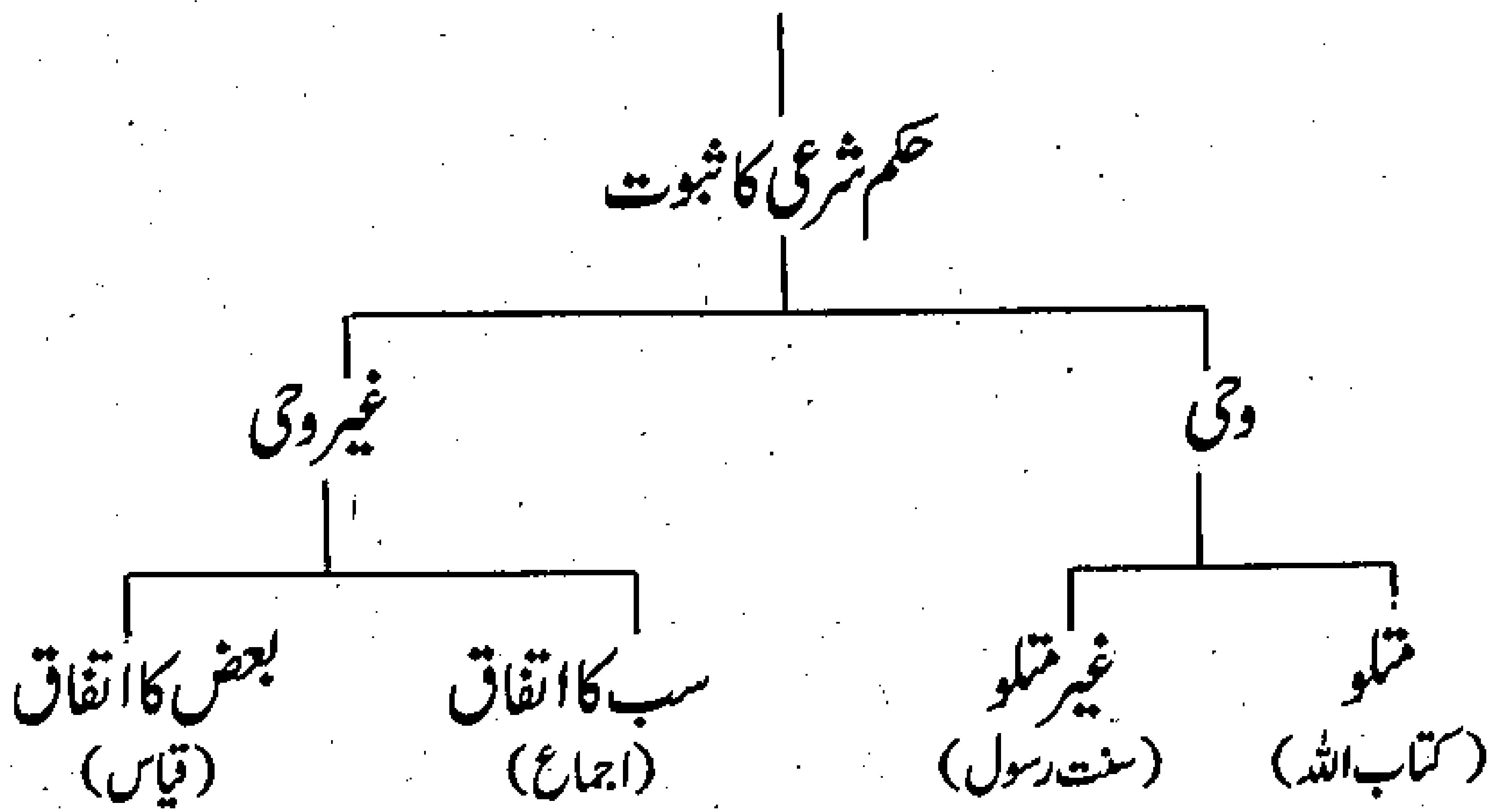
قولہ کتاب اللہ وسنۃ رسولہ واجماع الامۃ والقیاس: کتاب اللہ سے مراد قرآن مجید ہے کہ جس کی وہ پانچ سو آیات اصول فقہ کا ماخذ ہیں جن میں احکام شرعیہ کا ذکر ہے، سنت رسول سے مراد ہمارے نبی ﷺ کی تین ہزار احادیث مراد ہیں کہ جو اصول فقہ کا ماخذ ہیں۔ اجماع الامۃ سے مراد امت محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ قیاس سے مراد قیاس شرعی ہے جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط ہو۔ پہلے تین اصولوں کو "اصول مطلقہ" کہا جاتا ہے جب کہ قیاس فقط مظہر حکم ہے۔ باقی ان چاروں کی تعریف اپنے اپنے محل پر کی جائے گی۔

اصول اربعہ کی وجہ حصر:

حکم شرعی کا ثبوت دو حال سے خالی نہیں کہ وحی سے ہوگا یا غیر وحی سے اگر وحی سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وحی متلو (جس کی تلاوت کی جاتی ہو) ہوگی یا غیر متلو اگر وحی متلو ہوگی تو کتاب اللہ اگر وحی غیر متلو ہے تو سنت رسول اگر حکم شرعی کا ثبوت غیر وحی سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اجتہاد سے ثابت ہوگا یا غیر اجتہاد سے اگر اجتہاد سے ثابت ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ تمام مجتہدین کا قول ہے یا بعض کا اگر تمام کا قول ہے تو اجماع امت اگر بعض کا قول ہے تو قیاس اگر حکم غیر اجتہاد (ذاتی رائے جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہ ہو) سے ثابت ہو تو وہ حکم مردود ہوگا۔

وجہ حصر پر وارد ہونے والے اشکال کا ازالہ:

اصول اربعہ کی وجہ حصر اپنے افراد کو جامع ہے کہ شرائع سابقہ، تعامل ناس، قول صحابی اور استصحاب حال سے اصول اربعہ کی وجہ حصر پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوسکتا کیونکہ اصول فقہ کے دلائل شرعیہ حقیقت میں چار ہی ہیں باقی ذکر کردہ امور میں سے ہر ایک، اصول اربعہ میں سے کسی ایک اصول کے تحت ضرور داخل ہے مثلاً شرائع سابقہ اگر ان کے احکام منسوخ نہیں تو کتاب وسنت میں سے کسی ایک میں داخل ہیں۔ تعاملِ ناس مثلاً آرڈر پر کوئی چیز بنوانا یہ اجماع کے تحت داخل ہے قول صحابی اگر قیاس کے موافق ہے تو قیاس کے تحت داخل ورنہ سنت کے تحت داخل۔ استصحاب حال (زمانہ حال کو زمانہ ماضی پر قیاس کرنا) قیاس میں داخل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ اصول اربعہ کی وجہ حصر جامع ومانع ہے:



ایک ہی آیت سے چاروں کا ثبوت:

قرآن مجید کی ایک ایسی آیت ہے کہ جس سے چاروں دلائل کا ثبوت ملتا ہے:

"یا ایها الذین امنوا اطیعوا اللّٰه واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فردوه الی اللّٰه ورسوله"۔

"اطیعوا اللّٰہ" سے مراد "کتاب اللّٰہ"۔ "اطیعوا الرسول" سے مراد "سنت رسول"۔ "اولی الامر" سے مراد "اجماع امت" اور "فردوہ الی اللہ ورسولہ" سے "قیاس" مراد ہے۔

چاروں کے درمیان فرق:

کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیاس مظہر حکم ہے جب کہ باقی تین مثبت حکم ہیں جب حکم کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ثابت ہو تو قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے پہلے تین اصولوں کو اصول مطلقہ کہا جاتا ہے۔

لابد کی ترکیب نحوی:

قولہ۔ فلابد من البحث: لابد کی ترکیب میں دو قول ہیں:

۱۔ امام سیبویہ کے نزدیک لا اور بد دونوں ملکر مبتداء اور من البحث متعلق سے مل کر خبر کہ جس طرح امام سیبویہ کے نزدیک حبذا شدت اتصال کی وجہ سے مثل کلمہ واحدہ کے مبتداء اور زید خبر ہے۔

۲۔ جمہور کے نزدیک لا، لاءِ نفی جنس بد اس کا اسم اور من البحث اپنے متعلق سے مل کر خبر ہے۔ لابد کا معنی ضروری ہوتا ہے۔

جملہ سابقہ کی علت:

قولہ۔ لیعلم بذالك الخ: لیعلم الخ ماقبل جملہ لابد کی علت ہے اس پورے جملے کا مطلب یہ ہے کہ اقسام اربعہ میں سے ہر ایک میں بحث کرنا ضروری ہے تا کہ اس بحث کے ذریعے مجتہد احکام کی تخریج کر سکے۔

"اَلْبَحْثُ الْاَوَّلُ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ تَعَالٰی"۔
پہلی بحث کتاب اللہ کے بیان میں۔

"فی" کی ظرفیت سے مراد:

قولہ۔ فی کتاب اللّٰہ: "فی کتاب اللّٰہ" میں فی ظرف مجازی کے لیے ہے نہ کہ ظرف حقیقی کے لیے مثلاً

"نظرت فی الکتاب"۔ میں ظرف مجازی ہے اسی طرح فصلوں میں جہاں بھی کلمہ فی آئے گا تو ظرفیت کا معنی مجازی ہی مراد ہوگا مثلاً "فصل فی الخاص والعام" وغیرہ۔

کتاب اللہ کی بحث کو مقدم کرنے کی وجہ:

کتاب اللہ کی بحث کو باقی اصول پر اس لیے مقدم کیا کہ کتاب اللہ مرتبہ اور وجود کے لحاظ سے دیگر اصول سے مقدم ہے، اس لیے مصنف نے اس بحث کو مقدم کیا نیز کتاب اللہ تمام اصول کی اصل ہے چونکہ اصل اصول دیگر اصول پر مقدم ہوتا ہے اس لیے کتاب اللہ کی بحث کو مقدم کیا گیا۔

کتاب اللہ کی تعریف نہ کرنے کی وجہ:

عموماً یہ اسلوب ہے کہ کسی چیز کی تقسیمات کو بیان کرنے سے پہلے اس چیز کی تعریف کی جاتی ہے لیکن مصنف نے اس اسلوب کو کتاب اللہ کی تعریف میں ترک کر دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کی تعریف کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ معرف کو غیر معرف سے ممتاز کیا جائے جب کہ قرآن مجید ایسی کتاب ہے کہ جس کو ہر عام وخاص جانتا و پہچانتا ہے کہ اس کی پہلی صورت "الحمد للہ" اور آخری سورت "والناس" ہے اور اس کی ۱۱۴ سورتیں ہیں۔ جب تعریف کا مقصد پہلے ہی حاصل ہے کہ قرآن مجید غیر قرآن سے ممتاز ہے تو اس وجہ سے مصنف نے کتاب اللہ کی تعریف نہیں کی۔

لفظ قرآن کی لغوی تحقیق:

لغوی تحقیق یہ ہے کہ لفظ قرآن میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ قرآن اسم جنس ہے اور اس پر الف لام داخل ہونے کی وجہ سے علم ہو گیا کہ جس طرح نجم اسم جنس تھا مگر الف لام (النجم) کے داخل ہونے کے بعد علم ہوا۔ غیر منصرف کے اسباب میں سے علمیت اور الف نون زائدتان کے پائے جانے کے باوجود غیر منصرف اس لیے نہیں کہ قرآن حضور ﷺ کے زمانہ اقدس میں علم نہ تھا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ قرآن مصدر ہے اور یہاں مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ قرآن کے اسم مفعول میں

دو احتمال ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ اگر لفظ قرآن مہموز اللام ہو تو قرء یقرء کا مصدر ہوگا تو اس صورت میں مقرو کے معنی میں ہوگا اور مقرو کا معنی پڑھا ہوا ہے چونکہ قرآن مجید پڑھا جاتا ہے اس لیے اس کو قرآن کہا جاتا ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے لفظ قرآن قرن یقرن کا مصدر ہو تو اس صورت میں مقرون کے معنی میں ہوگا اور مقرون کا معنی ملا ہوا ہے چونکہ قرآن مجید کی آیات ایک دوسری سے ملی ہوئی ہیں اس لیے اس کو قرآن کہا جاتا ہے۔

قرآن کی اصطلاحی تعریف:

"القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلاشبهة"۔

قرآن وہ کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر اتاری گئی جو صحیفوں میں لکھی گئی بغیر شبہ کے حضور ﷺ سے منقول ہو کر نقل متواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے۔

فوائد قیود:

القرآن: بمنزلہ جنس کے ہے جو لغوی معنی کے اعتبار سے ہر پڑھی جانے والی یا ملی ہوئی چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

المنزل: پہلی فصل ہے کہ جس سے تمام غیر آسمانی کتابیں خارج ہو گئیں کیونکہ وہ منزل نہیں۔

على الرسول: دوسری فصل ہے کہ جس سے قرآن مجید کے علاوہ دیگر آسمانی کتابیں خارج ہو گئیں کیونکہ الرسول پر الف لام عہد خارجی کا ہے کہ جس سے مراد حضور ﷺ کی ذات اقدس ہے۔

المكتوب في المصاحف: تیسری فصل ہے کہ جس کے ذریعے قرآن ہونے سے وہ آیات خارج ہو گئیں کہ جن کی تلاوت منسوخ ہے۔ مثلاً "الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله" وغیرہ "منسوخ التلاوت" آیتیں ہیں۔

المنقول عنه نقلا متواترا بلاشبهة: یہ چوتھی فصل ہے کہ جس سے وہ آیات خارج ہو گئیں جو بطور خبر احاد منقول ہیں جیسے قضاء رمضان کے بارے میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قرات "فعدة من

ایام اخر متتابعات" میں لفظ متتابعات بطور احاد منقول ہے اسی طرح وہ آیات بھی خارج ہوگئیں جو بطور شہرت منقول ہیں مثلاً حد سرقہ کے سلسلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرات "فاقطعوا ایمانهما" میں لفظ ایمانہما اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلثة ایام متتابعات" میں لفظ متتابعات بطور شہرت منقول ہے۔ بلاشبهة کو نقل متواتر کی تاکید کے لیے لایا گیا ہے۔

سوال: قرآن کس چیز کا نام ہے؟

جواب: اس کے متعلق تین اقوال ہیں:

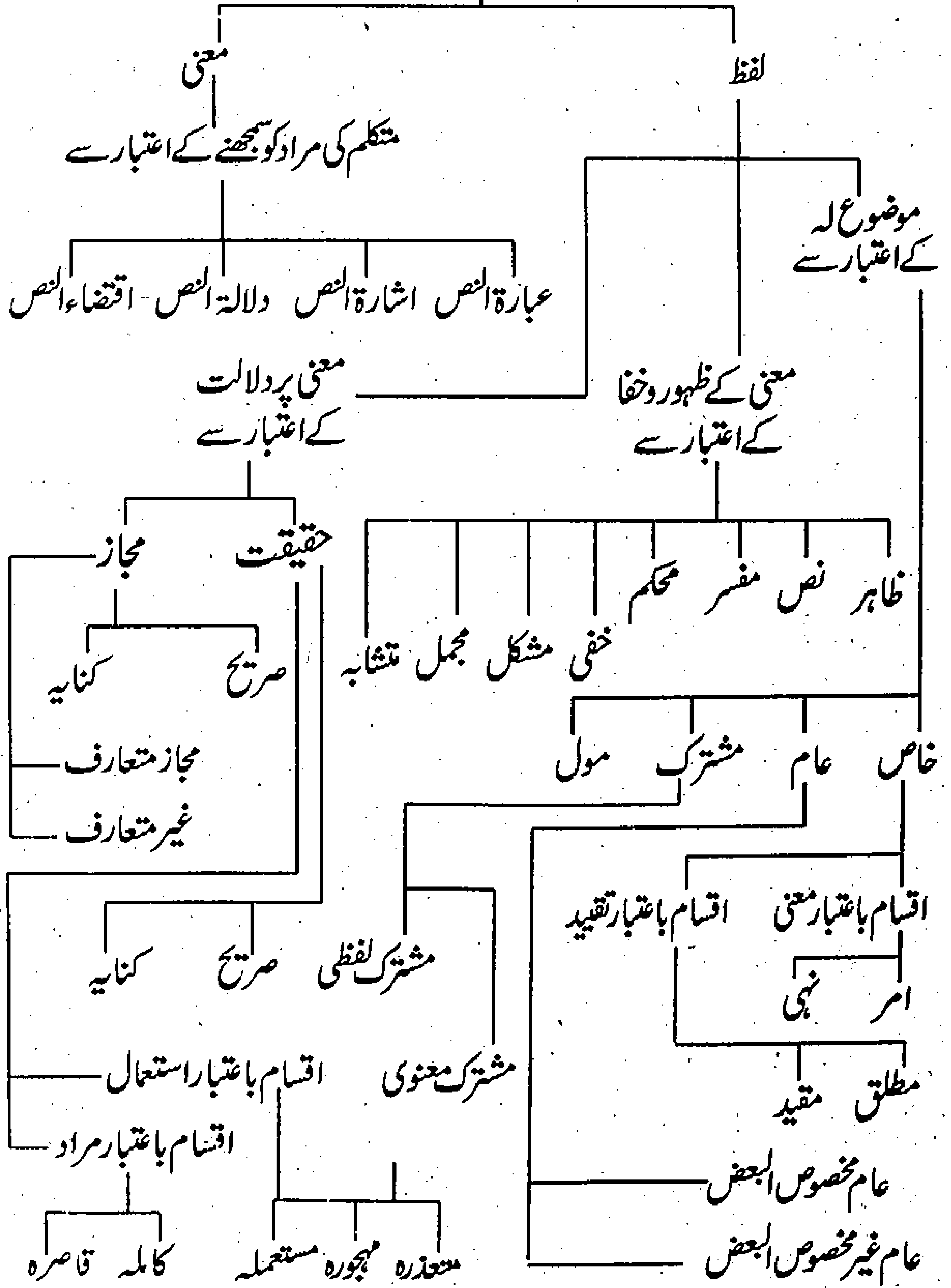
۱۔ قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام ہے۔ ۲۔ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔

۳۔ قرآن نظم و معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک تیسرا قول راجح ہے پہلے دونوں اقوال کے دلائل کو جمع کرنے سے تیسرا مذہب ثابت ہوگا کہ قرآن نظم و معنی کے مجموعے کا نام ہے باقی تفصیل نور الانوار میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

کتاب اللہ کی تقسیمات کی وجہ حصر:

کتاب اللہ کی چار تقسیمات ہیں جن کی کل ۲۰ اقسام بنتی ہیں۔ تقسیمات کی وجہ حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث دو حال سے خالی نہیں کہ لفظ سے ہوگی یا معنی سے اگر لفظ سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ بحث معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہوگی یا استعمال کے اعتبار سے اگر معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس میں ظہور و خفا کا لحاظ ہوگا یا نہیں۔ اگر ظہور و خفا کا لحاظ نہ ہوگا تو پہلی تقسیم خاص، عام، مشترک اور مؤول اگر ظہور و خفاء کا اعتبار ہو تو دوسری تقسیم ظاہر، نص، مفسر اور محکم ان کے متقابلات خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ اگر بحث معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہو تو تیسری تقسیم حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ اگر بحث معنی سے ہو تو چوتھی تقسیم استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، استدلال بدلالة النص اور استدلال باقتضاء النص۔


کتاب اللہ میں بحث
معنی
لفظ
متکلم کی مراد کو سمجھنے کے اعتبار سے
موضوع لہ کے اعتبار سے
عبارۃ النص
اشارۃ النص
دلالۃ النص
اقتضاء النص
معنی پر دلالت کے اعتبار سے
معنی کے ظہور و خفا کے اعتبار سے
حقیقت
مجاز
ظاہر
نص
مفسر
محکم
خفی
مشکل
مجمل
متشابہ
صریح
کنایہ
مجاز متعارف
غیر متعارف
خاص
عام
مشترک
مول
اقسام باعتبار معنی
اقسام باعتبار تقیید
امر
نہی
مطلق
مقید
مشترک لفظی
مشترک معنوی
صریح
کنایہ
اقسام باعتبار استعمال
اقسام باعتبار مراد
کاملہ
قاصرہ
متعذرہ
مہجورہ
مستعملہ
عام مخصوص البعض
عام غیر مخصوص البعض

اہم نوٹ:

بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں فقط لفظ کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اسی قول کے مطابق وجہ حصر بیان کی گئی ہے جب کہ بعض کہتے ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں اور چوتھی تقسیم کی پہلی دو قسمیں عبارۃ النص، اشارۃ النص لفظ سے ہیں جب کہ دلالت النص اور اقتضاء النص معنی سے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ہر قسم میں لفظ اس طرح ملحوظ ہوتا ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

"ا: فَصْلٌ فِي الْخَاصِ وَالْعَامِ فَالْخَاصُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِيْ تَخْصِيْصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَفِيْ تَخْصِيْصِ النَّوْعِ رَجُلٌ وَفِيْ تَخْصِيْصِ الْجِنْسِ اِنْسَانٌ"

یہ فصل خاص اور عام کے بیان میں ہے، پس خاص وہ لفظ ہے جو معنی معلوم یا ذات معلوم کے لیے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو جیسا کہ ہمارا قول فرد کی تخصیص میں زید اور نوع کی تخصیص میں رجل اور جنس کی تخصیص میں انسان ہے۔

پہلی تقسیم کی اقسام اور ان کی وجہ حصر:

قولہ۔ فصل فی الخاص و العام: کتاب اللہ کی پہلی تقسیم لفظ کی وضع کے اعتبار سے ہے۔اس کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ خاص ۲۔ عام

۳۔ مشترک ۴۔ مؤول

ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ وضع کے اعتبار سے لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد پر اگر ایک معنی پر دلالت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ معنی افراد سے خالی ہوگا یا افراد پر مشتمل ہوگا اگر معنی افراد سے خالی ہو تو خاص اگر معنی افراد پر مشتمل ہو تو عام اگر لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کی وجہ سے راجح ہوگا یا نہیں اگر راجح ہو تو مؤول اگر راجح نہ ہو تو مشترک۔

خاص اور عام کو ایک ہی فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

خاص اور عام کو ایک ہی فصل میں جمع اس لیے کیا کہ یہ دونوں ایک ہی معنی کے لیے وضع کرنے میں مشترک ہیں اگرچہ خاص مجرد عن الافراد اور عام مشتمل علی الافراد ہوتا ہے مگر ما بہ الاشتراک کی وجہ سے ایک فصل میں جمع کیا نیز جمع کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ خاص و عام دونوں حکم قطعی کا فائدہ دینے میں مشترک ہیں اس قدر مشترک کی وجہ سے ایک ہی فصل میں جمع کیے گئے۔

خاص کی تقدیم کی وجہ:

خاص کو عام پر مقدم کرنے کی دو وجہیں ہیں:

۱۔ خاص بمنزلہ مفرد ہے جب کہ عام بمنزلہ مرکب ہے یہ بات ظاہر ہے کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے تو مصنف نے خاص کو عام پر مقدم کر کے وضع کو طبع کے موافق کر دیا ہے۔

۲۔ خاص کا حکم احناف کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ یقین کا فائدہ دیتا ہے جب کہ عام کے حکم میں شوافع اور بعض احناف کا اختلاف تھا اس لیے متفق علیہ کو مختلف فیہ پر مقدم کر دیا۔

قوله فالخاص لفظ الخ:

خاص کی اصطلاحی تعریف:

"فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم او لمسمی معلوم علی الانفراد"۔

خاص وہ لفظ ہے جو معنی معلوم یا ذات معلوم کے لیے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو۔

تعریف کے فوائد قیود:

لفظ : قائم مقام جنس ہے جو موضوع و مہمل ہر دو الفاظ کو شامل ہے۔ **وضع**: پہلی فصل ہے کہ جس کی وجہ سے مہمل الفاظ خارج ہو گئے۔ **معلوم**: دوسری فصل ہے پھر معلوم میں دو احتمال ہیں کہ معلوم سے مراد یا تو معلوم المراد ہے یا معلوم البیان اگر معلوم المراد ہو تو اس فصل سے مشترک خارج ہو گیا کیونکہ مشترک کی مراد متعین نہیں ہوتی

بلکہ مشترک ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے اور عام **"علی الانفراد"** کی قید سے خارج ہوجائے گا کیونکہ عام افراد سے خالی نہیں ہوتا بلکہ افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔

اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہوتو مشترک معلوم کی قید سے خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک کے معانی ظاہر ہوتے ہیں اس صورت میں مشترک اور عام دونوں "علی الانفراد" کی قید سے خارج ہوجائیں گے مشترک تو اس لیے خارج ہوجائے گا کہ وہ دو سے زائد افراد کے لیے وضع کیا گیا ہے اور عام اس لیے خارج ہوجائے گا کہ وہ افراد پر مشتمل ہوتا ہے جب کہ خاص افراد سے منفرد ہوتا ہے۔

معنی کے بعد مسمّٰی کے لانے کی وجہ:

معنی کے بعد مسمی ذکر کرنے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں:

۱۔ فقط معنی معلوم ذکر کرنے سے خاص کی تعریف خاص الجنس اور خاص النوع دونوں کو تو شامل ہوتی مگر خاص الفرد کو شامل نہ ہوتی کیونکہ خاص الفرد کو کسی معنی کے لیے وضع نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی وضع کسی شخص معین کے لیے ہوتی ہے جو مسمی تو ہے لیکن معنی نہیں لہذا خاص الفرد کو شامل کرنے کے لیے مسمی کا بھی ذکر کیا۔

۲۔ معنی معلوم سے مراد اعراض ہیں جو قائم بنفسہ نہیں ہوتے جیسے علم، جہل وغیرہ جب کہ مسمی معلوم سے مراد جواہر (ذوات) ہیں خاص کی تینوں اقسام کو داخل کرنے کے لیے معنی کے بعد مسمی کا ذکر کیا۔

نیز معنی اور مسمی دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں دونوں متحد بالذات تو اس طرح ہیں کہ جو ذہن میں مفہوم خاص ہو وہ معنی بھی ہے اور مسمی بھی ہے جب کہ مختلف بالاعتبار اس طرح ہے کہ لفظ سے جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہو تو وہ معنی ہے اور لفظ کو اس چیز کے لیے وضع کیا گیا ہو تو وہ مسمی ہے۔

کلمہ "او" کی تعیین:

خاص کی تعریف میں کلمہ "او" شک و تردید کے لیے نہیں ہے کہ جس کے لانے کی وجہ سے تعریف میں شک پیدا ہوتا ہو بلکہ یہاں "او" تنویع و تقسیم کے لیے ہے کہ جس سے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ خاص کی تعریف میں اعراض اور جواہر دونوں داخل ہیں۔

قولہ۔ کقولنا فی تخصیص الفرد الخ: یہاں سے مصنف خاص کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔

خاص کی اقسام:

خاص کی تین اقسام ہیں:

۱۔ خاص الفرد ۲۔ خاص النوع ۳۔ خاص الجنس

خاص الفرد کی تعریف : وہ لفظ ہے جو فرد واحد کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کو خاص فردی، خاص معین اور خاص الفرد بھی کہتے ہیں۔ مثلاً اشخاص و مقامات وغیرہ۔

تخصیص النوع کی تعریف : وہ لفظ کہ جس کو کسی ایک نوع کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کو خاص نوعی اور خاص النوع بھی کہتے ہیں جیسے مرد کہ معنی کے اعتبار سے خاص ہے اگر چہ اس کے مصداق متعدد ہیں مثلاً زید، عمر، بکر وغیرہ مگر ہر مرد غرض کے لحاظ سے متحد ہے۔

تخصیص الجنس کی تعریف : وہ لفظ کہ جس کو ایک جنس کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کو خاص جنسی اور خاص الجنس بھی کہتے ہیں جیسے انسان کہ معنی کے اعتبار سے جنس خاص ہے اگر چہ اس کا مصداق مرد و عورت دونوں ہیں مگر مرد و عورت غرض کے لحاظ سے مختلف ہیں کہ مرد حاکم، امام، مجاہد بنتا ہے جب کہ عورت کی غرض گھر کا انتظام وانصرام کرنا ہے۔

خاص کی اقسام سے ایک وہم کا ازالہ:

خاص کی اقسام سے اس بات کے وہم کا ازالہ ہو گیا کہ خاص تو وہی ہوتا ہے کہ جس کا مصداق صرف ایک ہی ہو بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایک معنی پر اطلاق کا مطلب یہ ہے کہ خاص کا مصداق فرد واحد بھی ہوتا ہے جیسے خاص الفرد اور خاص کا مصداق ایسا مفہوم بھی ہوتا ہے جو ایک سے زائد ہو جیسے خاص الجنس اور خاص النوع۔ اسی طرح اسماء عدد پر بھی خاص کا اطلاق ہوتا ہے اگر چہ ایک سے زائد ہوں مثلاً ثلثة کہ مفہوم کے اعتبار سے خاص ہے جو دو سے زائد اور چار سے کم پر دلالت کرتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ خاص کی وحدت کبھی حقیقی ہوتی ہے جیسے خاص الفرد اور کبھی وحدت اعتباری ہوتی ہے جیسے خاص النوع اور خاص الجنس، خاص العدد۔

جنس اور نوع کی تعریف میں اہل اصول اور مناطقہ کا اختلاف:

اہل اصول اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں اختلاف ہے، اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اہل اصول اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں جب کہ مناطقہ اشیاء کی حقیقتوں سے بحث کرتے ہیں کیونکہ مناطقہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہے لہذا اہل اصول کے نزدیک جنس و نوع کی تعریف یہ ہوگی ''جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو کہ جن کی غرض الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو کہ جن کی غرض ایک ہو''۔ جب کہ مناطقہ کے نزدیک ''جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو کہ جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو کہ جن کی حقیقت ایک ہو''۔ اس اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو چیز مناطقہ کے ہاں نوع ہے وہ اہل اصول کے نزدیک جنس ہوتی ہے۔ مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے جب کہ اہل اصول کے نزدیک جنس ہے۔

"وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِّنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ وَاِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا"۔

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ وہ شمولیت لفظی ہو جیسے ہمارا قول مسلمون، مشرکون یا وہ شمولیت معنوی ہو جیسے ہمارا قول من اور ما

قولہ۔ والعام کل لفظ الخ: مصنف خاص کی تعریف و اقسام کے بعد عام کی تعریف اور اس کی صورتوں کو بیان کر رہے ہیں۔

عام کی تعریف:

"وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِّنَ الْاَفْرَادِ"۔

عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو۔

فوائد قیود:

عام کی تعریف میں کل لفظ: قائم مقام جنس کے ہے کہ جس میں خاص اور مشترک دونوں داخل ہیں اور

یہاں لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ لفظ کی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے، لہذا جب مہمل لفظ میں داخل ہی نہیں تو نکالنے کے لیے قید کی بھی حاجت نہیں۔ ینتظم: پہلی فصل ہے کہ جس کے ذریعے مشترک اور خاص خارج ہو گئے خاص تو اس لیے خارج ہو گیا کہ اس میں شمولیت نہیں ہوتی جب کہ عام میں شمولیت کا ہونا ضروری ہے اور مشترک اس لیے خارج ہو گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے حالانکہ عام میں شمولیت کا ہونا ضروری ہے۔

شمولیت اور بدلیت میں فرق:

''شمولیت یہ ہے کہ لفظ کثیر افراد پر بیک وقت صادق آتا ہو جب کہ بدلیت یہ ہے کہ الفاظ اپنے افراد پر یکے بعد دیگرے باری باری صادق آتا ہو''۔ جمعا من الافراد: دوسری فصل ہے کہ جس کے ذریعے تثنیہ اور اسماء اعداد عام کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے جبکہ اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے حالانکہ اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے۔

اجزاء اور افراد کے درمیان فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا مثلاً ید زید (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جا سکتا جب کہ افراد کلی کے مصداق ہوتے ہیں اور کلی افراد سے مرکب نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے مثلاً زید انسان (زید انسان ہے) کہا جاتا ہے۔ لہذا اس فرق سے معلوم ہوا کہ اسماء اعداد اجزاء کو شامل ہوتے ہیں نہ کہ افراد کو جب کہ عام کے لیے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ لہذا اسماء اعداد عام سے خارج ہو گئے۔

قوله۔ لفظا ـــــ معنی الخ: مصنف عام کی شمولیت کی تقسیم کر رہے ہیں۔

شمولیت کی اقسام:

شمولیت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ شمولیت لفظی ۲۔ شمولیت معنوی

شمولیت لفظی: یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون، مشرکون وغیرہ کہ ان میں جمع کی علامت ''واؤ'' موجود ہے یہ دونوں صیغے بیک وقت مسلمانوں اور مشرکوں کے بہت سے افراد کو شامل ہیں۔ **شمولیت معنوی:** یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو فقط معنی کے لحاظ سے شامل ہو اس میں صیغے کا کوئی دخل نہ ہو جیسے من، ما کہ ان میں بظاہر جمع کی کوئی علامت نہیں اگر ان سے عموم مراد لیا جائے تو عموم پر دلالت کرتے ہیں اگر ان سے خصوص مراد لیا جائے تو خصوص پر بھی دلالت کرتے ہیں۔

من اور ما میں فرق:

من عموماً ذوالعقول کے لیے آتا ہے لیکن بعض اوقات غیر ذوالعقول کے لیے بھی آتا ہے۔ ما عموماً غیر ذوالعقول کے لیے آتا ہے لیکن بعض اوقات ذوالعقول کے لیے بھی آتا ہے۔

دیگر الفاظ:

ایسے بہت سے الفاظ ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں:

ا۔ وہ الفاظ جو جمع تو نہ ہوں لیکن جمع کا معنی دیتے ہوں۔ مثلاً انس، جن، قوم، رهط وغیرہ

۲۔ وہ اسم کہ جس پر الف لام استغراقی داخل ہو چاہے وہ اسم مفرد ہو یا جمع ہو، اسم جمع ہو یا جنس ہو مثلاً حرم الربوٰ۔

۳۔ وہ اسم کہ جس پر الف لام جنسی داخل ہو مثلاً الرجل خیر من المرأۃ۔

۴۔ جمع منکر ہو جیسے آلھۃ

۵۔ وہ اسم جو معرفہ کی طرف مضاف ہو اور اضافت استغراق کا فائدہ دیتی ہو جیسے اولادکم

۶۔ اسماء شرط، اسماء استفہام۔ ۷۔ اسماء موصولہ جو معین افراد پر دلالت نہ کرتے ہوں۔

۸۔ ایسا نکرہ کہ جس کی صفت عام ہو۔ ۹۔ نکرہ تحت نفی ہو۔

۱۰۔ بعض کے نزدیک نکرہ محلِ اثبات میں ہو۔ ۱۱۔ وہ اسم کہ جس کی طرف لفظ کل اور جمع مضاف ہو۔

ان کی تفصیل کے لیے ''نورالانوار'' کا انتظار کیجیے۔

''وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ لَامُحَالَةَ فَإِنْ قَابَلَهٗ خَبَرُ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسُ فَإِنْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِدُوْنِ تَغْيِيْرٍ فِيْ حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَإِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهٗ''۔

اور کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے اگر اس کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آ جائے تو پس اگر ان کو خاص کے حکم میں تبدیلی کیے بغیر جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور جو اس کے مقابل ہے اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

قولہ۔ وحکم الخاص الخ: کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے۔

حکم کی وضاحت:

احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے جب کہ امام شافعی اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ کے نزدیک ظنی ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور احتمال قطعیت کے منافی ہے لہذا خاص کا حکم ظنی ہوا جبکہ احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہے اور قطعی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، قطعی کا پہلا معنی یہ ہے کہ جس میں کسی بھی طرح کا احتمال نہ ہو نہ احتمال قریب اور نہ احتمال بعید اور نہ ہی دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال اور نہ ہی بغیر دلیل کے پیدا ہونے والا احتمال، قطعی کا دوسرا معنی یہ ہے کہ جس میں ایسا احتمال نہ ہو جو "ناشی عن الدلیل" (دلیل سے پیدا ہونے والا) ہو اور یہ احتمال قطعیت کے منافی نہیں اور خاص کے حکم میں قطعی کا دوسرا معنی مراد ہے اور جو احتمال قطعیت کے منافی ہے وہ "ناشی عن الدلیل" ہے اور جو احتمال بغیر دلیل کے ہو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ورنہ شریعت کے تمام احکام مشکوک ہو کر رہ جائیں گے۔ لہذا خاص میں مجاز کا احتمال بغیر دلیل کے ہے خاص ظنی نہیں ہوگا بلکہ قطعی ہی رہے گا۔

خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آنے کی صورت میں حکم:

قولہ۔ فان قابلہ خبر الواحد الخ: بطور تمہید پہلے خبر واحد اور قیاس کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔ خبر واحد وہ حدیث ہے کہ جس کے راویوں کی تعداد حد شہرت اور حد تواتر کو نہ پہنچی ہو، حکم کو اصل سے فرع کی طرف علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی کرنا شرعی قیاس کہلاتا ہے۔

اگر کتاب اللہ کے خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آ جائے تو پہلے تطبیق کی صورت پیدا کریں گے کہ ان کو جمع کرنے کی صورت میں خاص کے حکم میں کمی اور زیادتی لازم نہ آتی ہو تو دونوں کو عمل میں جمع کیا جائے گا جیسا کہ قاعدہ ہے: "الاصل فی الدلائل الاعمال دون الاھمال" کہ دلائل میں اصل یہ ہے کہ ان سب پر عمل کیا جائے اگر

جمع کرنے کی صورت میں خاص کے حکم پر کمی یا زیادتی لازم آتی ہو تو خاص پر عمل کیا جائے گا اس کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد اور قیاس ظنی ہے قطعی کو ظنی پر ترجیح ہوتی ہے لہذا قطعی پر عمل کیا جائے گا۔

خبر واحد اور قیاس کے ظنی ہونے کی وجہ:

خبر واحد اس لیے ظنی ہے کہ اس میں شبہ ہوتا ہے کہ یہ حضور ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں اور قیاس اس لیے ظنی ہوتا ہے کہ اس کا دارومدار رائے پر ہوتا ہے کہ جس میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔

مقابلہ ومعارضہ کی حقیقت:

مقابلہ ومعارضہ یہ ہے کہ احکام کا ایک دوسرے کے خلاف اس طور پر ہونا کہ ایک پر عمل سے دوسرے کا چھوڑنا لازم آتا ہو۔ تعارض کے ثبوت کے لیے چار چیزوں میں اختلاف اور چار میں اتحاد ضروری ہے۔

چار اختلافی امور یہ ہیں:

۱۔ ایجاب ۲۔ نفی

۳۔ حلت ۴۔ حرمت

چار اتفاقی امور یہ ہیں:

۱۔ وقت ۲۔ محل

۳۔ تشخص ۴۔ جنس

جب کسی مسئلہ میں دو دلیلیں چار امور کے حق میں مختلف ہوں اور آخری چار میں متحد ہوں تو اس وقت ان میں تعارض ثابت ہوگا۔ مثلاً ایک ہی وقت ایک ہی محل میں ایک ہی شخص کے لیے ایک ہی قسم کے دلائل کا حلت وحرمت یا اثبات ونفی کے حق میں اس طریقے پر اختلاف ہو کہ کسی ایک پہلو کو اختیار کرنے پر دوسرے پہلو کو چھوڑنا ضروری ہو۔

قرآن وحدیث کے دلائل میں اس انداز کا باہمی اختلاف ہمارے علم کی نسبت سے ہوتا ہے ورنہ ایسا نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کو اس بات کا بخوبی علم ہوتا ہے کہ یہ حکم کس وقت میں کس محل وحال کے لیے

کس شخص کے لیے ہے چونکہ ہم اپنے علم کے مطابق اس کو سمجھنے سے عاجز ہیں۔اس لیے ہمیں تقابل وتعارض نظر آتا ہے۔

اصول الشاشی میں مقابلہ سے مراد:

صاحب اصول الشاشی نے کتاب اللہ کے خاص اور خبر واحد یا قیاس کے مابین تقابل کا ذکر کیا ہے اس سے تقابل وتعارض کا وہ اصطلاحی معنی مراد نہیں کہ جس کا ذکر پیچھے ہوا بلکہ اس سے مراد لغوی معارضہ ہے کہ جس میں مساوات کی شرط نہیں یا معارضہ سے مراد صوری معارضہ ہے کہ جس میں دو دلیلوں کا برابر ہونا شرط نہیں۔

"مِثَالُه فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ فَاِنَّ لَفْظَةَ الثَّلٰثَةِ خَاصٌ فِیْ تَعْرِیْفِ عَدَدٍ مَّعْلُوْمٍ فَیَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَوْ حُمِلَ الْاَقْرَاءُ عَلَی الْاَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ الشَّافِعِیُّ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَیْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِی الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّانِیْثِ دَلَّ عَلٰی اَنَّهٗ جَمْعُ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِ لِاَنَّ مَنْ حَمَلَهٗ عَلَی الطُّهْرِ لَایُوْجِبُ ثَلٰثَةَ اَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَیْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِیْ وَقَعَ فِیْهِ الطَّلَاقُ"۔

خاص کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول "یتربصن بانفسهن ثلثة قروء" میں ہے کیونکہ لفظ "ثلثة" متعین عدد کی معرفت میں خاص ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر اقراء یعنی "قروء" کو اطہار پر محمول کیا جائے جیسے کہ حضرت امام شافعی اس طرف گئے ہیں اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض اور کتاب اللہ جمع کو بیان کرنے میں مؤنث لفظ کے ساتھ وارد ہوئی جس نے اس بات پر دلالت کی کہ "قروء" مذکر کی جمع ہے اور وہ طہر ہے تو اس خاص پر ترک عمل لازم آئے گا اس لیے کہ وہ حضرات جنہوں نے لفظ "قروء" کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے بلکہ دو طہر اور تیسرا طہر کا بعض حصہ ثابت ہو سکے گا اور تیسرا وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

قوله یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الخ: مصنف کتاب اللہ سے خاص کی مثال بیان کر رہے ہیں۔

آیت کی مراد:

ائمہ کرام کے مابین اختلاف کو بیان کرنے سے پہلے آیت مذکورہ میں "مطلقات" کی مراد کو سمجھنا ضروری ہے کہ اس آیت میں "مطلقات" سے مراد وہ عورتیں ہیں کہ جن کو خلوت صحیحہ کے بعد ایک یا دو طلاق رجعی یا بائنہ دی گئی ہوں اور انہیں حیض بھی آتا ہو اور غیر حاملہ ہوں تو ان کی عدت تین "قروء" سے بیان کی گئی ایسی عورت کو "مطلقہ مدخول بھا ذات الحیض غیر حاملہ" کہا جاتا ہے۔

احناف وشوافع کے درمیان اختلاف:

نفس اختلاف یہ ہے کہ "مطلقہ مدخول بھا ذات الحیض غیر حاملہ" عدت حیض کے لحاظ سے گزارے گی یا طہر کے لحاظ سے اس میں احناف وشوافع کا اختلاف ہے احناف کے نزدیک حیض کے لحاظ سے جب کہ شوافع کے نزدیک طہر کے لحاظ سے عدت گزارے گی۔ دونوں حضرات کا استدلال یہی آیت ہے لیکن طرز استدلال مختلف ہے اور اس آیت میں لفظ "قروء"، حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے۔

شوافع کے دلائل:

صاحب اصول الشاشی نے امام شافعی کی طرف سے قیاس لغوی (نحوی ضابطہ) کو بطور دلیل پیش کیا ہے نحوی ضابطہ یہ ہے کہ تین سے لے کر نو تک اسماء اعداد کے استعمال کا طریقہ یہ ہے کہ اگر معدود (تمیز) مذکر ہو تو اسم عدد (ممیز) مؤنث ہوگا مثلاً "ثلثة رجال" اگر معدود مؤنث ہو تو اسم عدد مذکر ہوگا مثلاً "ثلث نسوة" اس ضابطہ کے تحت آیت مذکورہ میں اسم عدد مؤنث ہے لہذا معدود ("قروء") کو مذکر ہونا چاہیے اور "قروء" قرء کی جمع ہے قرء کے دو معنی ہیں: ۱: حیض ۔۲: طہر۔ ان دونوں میں سے طہر مذکر ہے اور حیض مؤنث ہے معدود "قروء" اسم عدد ثلثة کے خلاف تب ہوگا کہ جب "قروء" اطہار کے معنی میں ہو اور صرف اسی صورت میں نحوی ضابطے کی رعایت باقی رہتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ عورت طہر کے لحاظ سے عدت گزارے گی نہ کہ حیض کے لحاظ سے۔

امام شافعی کے مذہب پر اصول الشاشی میں بیان کردہ دلیل کے علاوہ دو دلیلیں:

اور پیش کی جاتی ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت میں لفظ "یتربصن" باب تفعل سے ہے اور باب تفعل کا خاصہ "تکلف" ہے اب معنی یہ ہوگا مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو بتکلف روکیں، بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے چونکہ جماع کی رغبت عورتوں کو حیض میں نہیں ہوتی بلکہ طہر میں ہوتی ہے لہذا باب تفعل کا استعمال بھی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عدت طہر کے لحاظ سے گزاریں گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:"اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن" اس آیت سے طہر مراد لینے پر استدلال اس طرح ہے کہ لعدتہن میں لام توقیت (وقت) کے لیے ہے کہ عورتوں کو ان کی عدت کے وقت طلاق دو اس سے معلوم ہوا کہ عدت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ طلاق مشروع کا وقت طہر ہے نہ کہ حیض۔ لہذا عدت کا وقت بھی طہر ہوگا۔

احناف کے دلائل:

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر دلیل قرآن مجید کی یہی آیت ہے طرز استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں لفظ ثلثة خاص ہے جو دو سے زائد اور چار سے کم "تین" پر دلالت کرتا ہے کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے جو کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا۔ ثلثة پر عمل تب ہوگا کہ جب "قروء" سے مراد حیض لیا جائے اگر "قروء" سے مراد طہر لیا جائے تو اس صورت میں کتاب اللہ کے خاص میں کمی یا زیادتی لازم آتی ہے وہ اس طرح کہ طلاق مسنون یہ ہے کہ جو طہر میں دی جائے اور حیض میں طلاق دینا ویسے بھی بدعت ہے اور یہاں طلاق مسنون میں بحث ہے لہذا جو طلاق طہر میں دی وہ طہر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ عدت میں شمار ہوگا یا نہیں اگر عدت میں شمار ہو تو دو طہر کامل اور تیسرے کا وہ بعض حصہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ظاہر ہے کہ طہر کا کچھ حصہ گزر جانے کے بعد ہی طلاق دی جائے گی اس صورت میں تین میں کمی واقع ہوئی اگر جس طہر میں طلاق واقع ہوئی اس کو عدت میں شمار نہ کریں تو اس صورت میں تین طہر کامل اور چوتھے کا وہ حصہ کہ جس میں طلاق واقع ہوئی اس صورت میں کتاب اللہ کے خاص پر زیادتی لازم آئی۔ لہذا "قروء" سے مراد حیض ہے کہ جس کی وجہ سے کتاب اللہ کے خاص میں نہ کمی واقع ہوتی ہے اور نہ ہی زیادتی لازم آتی ہے۔

نحوی ضابطہ کا جواب:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ نحوی ضابطہ کو کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا، کتاب اللہ کے خاص (ثلثۃ) پر عمل اسی وقت ممکن ہے کہ جب "قروء" سے مراد حیض لیا جائے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حیض مراد لینے کی صورت میں بھی نحوی ضابطہ کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی کیونکہ نحوی ضابطوں کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے اور لفظی لحاظ سے "قروء" مذکر ہے اسی وجہ سے اسم عدد ثلثۃ کو مؤنث لایا گیا ہے اسم عدد کا ضابطہ تو درست بیان کیا گیا مگر طرز استدلال نحوی حضرات کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ نحوی حضرات الفاظ سے بحث کرتے ہیں جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے "قروء" کے معنی سے استدلال کیا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر اصول الشاشی کی بیان کردہ دلیل کے علاوہ دو اور دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ پہلی دلیل قرآن پاک کی آیت فرمان باری تعالیٰ ہے:

"واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان رتبتم فعدتھن ثلثۃ اشھر واللائی لم یحضن"۔

اور تمہاری عورتوں میں جنہیں حیض کی امید نہ رہی اگر تمہیں کچھ شک ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں اور ان کی جنہیں ابھی حیض نہ آیا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے اور ہر مہینہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا۔ لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوا کہ جس کو حیض آتا ہو وہ عدت حیض سے گزارے گی اور "قروء" سے مراد بھی حیض ہے کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تفسیر کرتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث پاک ہے کہ لونڈی کی عدت دو حیض ہے: "عدتھا حیضتان" اس حدیث سے جب یہ ثابت ہوا کہ لونڈی عدت حیض کے لحاظ سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی حیض ہی سے گزارے گی کیونکہ حدیث قرآن کی تفسیر ہے لہٰذا "قروء" سے مراد بھی حیض ہے۔

تربص کا جواب:

حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگرچہ جماع کی طرف رغبت نہیں ہوتی مگر نکاح کی طرف رغبت ہوتی ہے، آیت

میں عورتوں کو اس بات سے روکا گیا کہ وہ عدت کے زمانہ میں نکاح کی بات چیت سے باز رہیں لہذا تربص "قروء" میں طہر کے معنی پر کوئی رہنمائی نہیں کرتا۔

لام توقیت کا جواب:

لعدتہ میں لام توقیت کے لیے نہیں بلکہ تعلیل وسببیت کے لیے ہے کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ "تم عورتوں کو ان کی عدت کی وجہ سے طلاق نہ دو" مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق نہ دو کہ جس میں وطی کی ہو کیونکہ حمل ٹھہرنے کی صورت میں عدت لمبی ہو جائے گی۔

"فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ وَزَوَالِهٖ وَتَصْحِيْحِ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَإِبْطَالُهٗ وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا وَأَرْبَعٍ سِوَاهَا وَأَحْكَامُ الْمِيْرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا"۔

پس اس اختلاف کی بناء پر تیسرے حیض میں رجعت کا حکم متفرع کیا جائے گا اور حکم رجعت کا زائل اور ممنوع ہونا اور غیر زوج کے نکاح کا صحیح قرار دینا اور اس نکاح کو باطل اور نا جائز قرار دینا اور ٹھہرے رہنے اور رہائی اور سکنی اور نفقہ دینے اور خلع کرنے اور طلاق دینے اور شوہر کا اس معتدہ کی بہن سے نکاح کرنے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کا حکم اور میراث کے احکام ان کی کثیر مقدار کے ساتھ۔

عبارت کی غرض:

قولہ۔ فیخرج علی هذا الخ: عبارت لانے کی غرض یہ ہے کہ "لفظ قروء" کی مراد میں احناف اور شوافع کا اختلاف تھا اس اختلاف کی وجہ سے تیسرے حیض میں دونوں فریقوں کے درمیان کئی مسائل میں اختلاف پڑ جاتا ہے ان مختلف فیہ سات مسائل کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں بیان کیا "ھذا" اسم اشارہ کا مشار الیہ احناف اور شوافع کا وہ اختلاف ہے جو معتدہ کی عدت کے بارے میں واقع ہوا کہ حیض کے لحاظ سے عدت گزارے گی یا طہر کے لحاظ سے عدت گزارے گی۔

سات مختلف فیہ مسائل:

۱۔ حکم الرجعة الخ: اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق رجعی دیں تو احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک ابھی تک عدت باقی ہے جب کہ شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں رجوع کا حق باقی نہیں رہتا کیوں کہ عورت تیسرے طہر کے ختم ہونے کے ساتھ ہی عدت سے نکل چکی ہے۔

۲۔ تصحیح نکاح الغیر الخ: اگر کوئی شخص اس مطلقہ سے تیسرے حیض میں نکاح کرنا چاہے تو احناف کے نزدیک نکاح کرنا جائز نہیں کیونکہ عورت ابھی عدت میں ہے جب کہ شوافع کے نزدیک اس عورت کا غیر سے نکاح جائز ہے کیوں کہ عورت کی عدت تیسرے طہر کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو چکی ہے۔

۳۔ حکم الحبس والاطلاق: احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں عورت شوہر کے مکان میں رہنے کی پابند ہے اس کو عدت کے گھر سے جانے کی اجازت نہیں کیوں کہ ابھی عدت باقی ہے جبکہ شوافع کے نزدیک جہاں جانا چاہے جا سکتی ہے کیوں کہ وہ عدت سے نکل چکی ہے۔

۴۔ المسکن والانفاق: احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں عورت کی رہائش اور اس کا خرچہ شوہر پر لازم ہے کیوں کہ ابھی عدت باقی ہے جبکہ شوافع کے نزدیک یہ امور شوہر پر لازم نہیں کیوں کہ عورت کی عدت ختم ہو چکی ہے۔

۵۔ الخلع والطلاق: احناف کے نزدیک اگر خاوند تیسرے حیض میں عورت سے خلع کرنا چاہے تو خلع کر سکتا ہے یا کوئی طلاق باقی ہو تو طلاق دے سکتا ہے کیوں کہ عورت ابھی عدت میں ہے جب کہ شوافع کے نزدیک نہ خلع کر سکتا ہے اور نہ ہی مزید طلاق دے سکتا ہے کیوں کہ عدت کا زمانہ گزر چکا ہے۔

۶۔ تزویج الزوج الخ: احناف کے نزدیک طلاق دینے والے کو یہ جائز نہیں کہ وہ تیسرے حیض میں معتدہ کی بہن سے نکاح کرے یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کرے کیوں کہ ابھی عدت باقی ہے جس کی وجہ سے پہلی صورت میں جمع بین الاختین اور دوسری صورت میں مطلقہ کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں جب کہ شوافع کے نزدیک یہ دونوں امور جائز ہیں کیوں کہ عورت عدت سے نکل چکی ہے۔

۷۔ احکام المیراث الخ: احناف کے نزدیک اگر شوہر تیسرے حیض میں مر جاتا ہے تو معتدہ شوہر کی میراث کی حقدار ہوگی کیوں کہ ابھی عدت باقی ہے اور خاوند کو تیسرے حیض میں معتدہ کے لیے وصیت کرنا جائز نہ ہوگی

کیوں کہ حدیث میں ہے کہ کسی وارث کے لیے وصیت درست نہیں جبکہ شوافع کے نزدیک یہ عورت شوہر کی میراث کی حقدار نہ ہوگی اور اس کے لیے وصیت جائز ہے کیوں کہ عورت عدت سے نکل چکی ہے لہذا اجنبی ہوئی۔ مصنف فرماتے ہیں میراث کے تمام احکام کی تفصیل اسی اختلاف پر مبنی ہوگی۔

"وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ خَاصٌ فِي التَّقْدِيْرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِاعْتِبَارِ اَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُوْنُ تَقْدِيْرُ الْمَالِ فِيْهِ مَوْكُوْلًا اِلٰى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ وَفَرَّعَ عَلٰى هٰذَا اَنَّ التَّخَلِّيَ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَاَبَاحَ اِبْطَالَهٗ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَاشَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَّتَفْرِيْقٍ وَاَبَاحَ اِرْسَالَ الثَّلٰثِ جُمْلَةً وَّاحِدَةً وَّجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ"۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان "تحقیق ہمیں معلوم ہے جو ہم نے شوہر پر ان بیویوں کے حق میں فرض کیا" شرعی اندازے میں خاص ہے پس قیاس کی وجہ سے اس سے عمل ترک نہیں کیا جائے گا کہ نکاح عقد مالی ہے کہ اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائے تو اس میں مال کی تعیین زوجین کی رائے کے سپرد کی جائے جیسا کہ امام شافعی نے اس کو ذکر کیا ہے اور امام شافعی نے اسی اصل پر یہ حکم متفرع کیا ہے کہ نفلی عبادت میں مشغول ہونا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے اور امام شافعی نے طلاق کے ذریعے نکاح باطل کر دینے کو شوہر کے لیے مباح قرار دیا ہے خواہ تین طلاقوں کو جمع کر کے یا متفرق کر کے اور امام شافعی نے تین طلاقوں کو یکبارگی بھیجنے اور واقع کرنے کو بھی مباح قرار دیا ہے اور امام شافعی نے نکاح کو خلع کے ذریعے قابل فسخ قرار دیا ہے۔

عبارت کی غرض:

قوله۔ وكذالك قوله تعالیٰ قد علمنا ما فرضنا الخ: کتاب اللہ کے خاص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کرنے کی دوسری مثال بیان کرنا مقصود ہے کہ جس طرح اس سے قبل مثال میں لفظ ثلثۃ خاص تھا اسی طرح آنے والی مثال میں لفظ "فرض" خاص ہے۔

مہر کی تعیین وعدم تعیین میں اختلاف:

احناف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ شریعت کی جانب سے مہر کی تعیین ہے یا نہیں۔ احناف کے نزدیک شریعت کی جانب سے مہر کی تعیین ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک مہر کی تعیین ہی نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

اس مسئلہ میں امام شافعی کی دلیل قیاس ہے کہ انہوں نے عقد نکاح کو عقد مالی پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح عقد مالی میں عوض کی مقدار شرعاً معین ومقرر نہیں ہوتی بلکہ عاقدین (بائع ومشتری) کی رائے پر موقوف ہوتی ہے کہ جس چیز کو عاقدین عوض وثمن بنانے پر راضی ہو جائیں وہی ثمن وعوض ہوگا اسی طرح نکاح میں بھی مہر کی مقدار شریعت کی جانب سے مقرر نہیں بلکہ زوجین کی رائے پر موقوف ہے کہ جس چیز کو عقد مالی میں عوض وثمن بنانا جائز ہوگا اس کو عقد نکاح میں مہر بنانا بھی درست ہوگا۔

احناف کے دلائل:

احناف کے نزدیک شریعت کی جانب سے مہر مقرر ہے اس کی تقدیر وتعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں اس پر دلیل قرآن پاک کی آیت ہے: "قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم" ہم کو معلوم ہے کہ جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ فرضنا میں لفظ فرض ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر وتعیین کے لیے وضع کیا گیا اس پر دلیل یہ ہے کہ لفظ فرض شرعی طور پر تقدیر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس غلبہ استعمال کی وجہ سے فرض کا بمعنی تقدیر ہونا حقیقت عرفیہ بن گیا جیسا کہ "فرض القاضی النفقۃ" کہا جاتا ہے کہ قاضی نے نفقہ مقرر کیا۔ لہٰذا اس آیت سے یہ بتانا مقصود ہے کہ مہر کی مقدار شرعی اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے کہ مہر اس سے کم نہیں ہو سکتا۔ یہاں فرض سے نفقہ مراد نہیں ہو سکتا جیسا کہ امام شافعی نے "ما ملکت" کا عطف "ازواجھم" پر ہونے کی وجہ سے فرض سے نفقہ مراد لیا ہے کیوں کہ نفقہ قاضی یا زوجین یا جماعت کے ذریعہ سے متعین کیا جاتا ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہوتا ہے۔

آیت کریمہ میں فرض بمعنی "تقدیر" خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے مگر اس آیت میں مقرر کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ بیان کا محتاج ہوتا ہے اس لیے اس کی تفسیر صاحب شریعت (حضور ﷺ) نے یوں بیان فرمائی "لامهر لاقل من عشرة دراهم"۔ (مہر دس درہم سے کم نہیں) اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ مقدار کم از کم دس درہم ہے۔

مہر کی مقدار کم از کم دس درہم ہو اس کی تائید قیاس بھی کرتا ہے وہ اس طرح کہ اگر کسی شخص نے دس درہم یا اس کی مالیت کا سامان چوری کیا تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک عضو کی قیمت کم از کم دس درہم ہے اور چونکہ مہر بھی ایک عضو (بضعہ) کے مقابلہ میں ہوتا ہے لہذا مہر بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے احناف کے نزدیک اگر کسی نے مہر کی مقدار قلیل شیء کو ٹھہرایا یا مہر کا تذکرہ ہی نہیں کیا یا نہ دینے کی شرط لگائی تب بھی مہر دس درہم سے کم نہ ہوگا۔ لہذا عقد نکاح کو عقد مالی پر قیاس کر کے مہر کی مقدار کو زوجین کی رائے پر موقوف نہیں رکھا جائے گا کہ جس سے خاص کو چھوڑنا لازم آتا ہے۔ بلکہ قیاس کو ترک کر کے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور مہر کی مقدار دس درہم سے کم نہ ہوگی اور بعض علماء کرام نے فرضنا میں "نا" ضمیر متکلم کی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہونے سے استدلال کیا ہے جب کہ صاحب توضیح نے فرض کی "نا" کی طرف نسبت کو بھی خاص کہا ہے۔

امام شافعی کے قیاس کا جواب:

عقد نکاح کو عقد مالی پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ عقد مالی محض بندے کا حق ہے جب کہ نکاح میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی وابستہ ہے کہ نکاح میں سنت اور عبادت کا پہلو بھی ہے کہ نکاح کے لیے کچھ شرعی شرائط بھی ہیں لہذا خاص کے مقابلے میں اس قیاس کو ترک کیا جائے گا۔

اسم اشارہ کا مشار الیہ:

قولہ۔ وفرع علی هذا ان التخلی الخ: عبارت میں ہذا اسم اشارہ کا مشار الیہ "نکاح کو عقود مالیہ پر قیاس کرنا" ہے۔

مصنف کی غرض:

غرض مصنف یہ ہے کہ امام شافعی کے اس اصل پر کہ نکاح عقد مالی ہے چند مسائل کو بیان کرر ہے ہیں اوران مسائل کا مدار اس بات پر ہے کہ نکاح میں مشغولیت افضل ہے یا نفلی عبادت میں خلوت نشینی افضل ہے۔ نکاح اور نفلی عبادت میں افضلیت ومفضولیت کا اختلاف بھی مطلقاً نہیں بلکہ اس صورت میں ہے کہ جب انسان حالت اعتدال میں ہو کہ اس پر شہوت کا غلبہ نہ ہو مہر، نان ونفقہ، رہائش دے سکتا ہو تو ایسی حالت میں امام شافعی کے نزدیک نکاح کرنا مباح ہے سنت نہیں جب کہ امام اعظم کے نزدیک نکاح کرنا ضروری ہے۔

امام شافعی کے نفلی عبادت کے افضل ہونے پر دلائل:

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نفلی عبادت کی افضلیت کو پانچ طرح کے دلائل سے ثابت کیا ہے:

ا۔ قرآن مجید سے دلیل یہ دی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح کرتے ہوئے فرمایا "سیدا وحصورا" حصور کا معنی اپنے نفس کو لذات (نکاح وغیرہ) سے بہت دور رکھنے والے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ترک نکاح پر مدح فرمائی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ترک نکاح افضل ہے۔

۲۔ حدیث پاک سے دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجل خفیف کو بہتر فرمایا جس کی وضاحت خود اسی حدیث میں "لااھل له ولا ولد له" سے ہے کہ جس کے اہل وعیال نہ ہوں لہذا اس حدیث سے ترک نکاح کا افضل ہونا ثابت ہوا۔

۳۔ اجماع سے دلیل یہ ہے کہ کافر بھی نکاح کا اہل ہے اگر نکاح عبادت ہو تو کافر بھی عبادت کا اہل ہوا حالانکہ کافر عبادت کا اہل نہیں لہذا معلوم ہوا کہ نکاح افضل نہیں۔

۴۔ قیاس سے دلیل یہ ہے کہ نکاح عقود مالیہ کی طرح ہے کہ جس طرح دوسرے عقود میں مشغول ہونے سے نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔ اسی طرح نکاح میں مشغول ہونے سے نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔

۵۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے ذریعے انسان نفسانی خواہشات کو پورا کرتا ہے جب کہ نفلی عبادت میں مشغول ہونے سے نفسانی خواہشات کو مارتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنا افضل ہے لہذا نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہوا۔

احناف کے نزدیک نکاح کے افضل ہونے پر دلائل:

احناف نے بھی نکاح کی افضلیت کو قرآن مجید، حدیث، اجماع، قیاس اور عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے:

۱۔ قرآن مجید سے دلیل یہ ہے: "وانکحوا الایامی منکم الخ" (اور تم بے نکاحوں کا نکاح کراؤ) اسی آیت کے آخر میں فرمایا "یغنهم الله من فضله" (کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے فضل سے غنی کر دے گا) اس آیت میں نکاح کو غنا کا سبب قرار دیا اور نکاح کو مندوب قرار دیا لہذا نفلی عبادات سے نکاح افضل ہے۔

۲۔ حدیث پاک سے دلیل یہ ہے: "النکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی" (نکاح میری سنت ہے پس جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ میرا متبع نہیں رہا)۔

۳۔ اجماع سے دلیل یہ ہے کہ جہاد نفلی عبادات سے افضل ہے اور جہاد کے لیے افراد کا ذریعہ نکاح ہے لہذا افضل کا ذریعہ بھی افضل ہوتا ہے پس نکاح بھی نفلی عبادات سے افضل ہوا۔

۴۔ قیاس سے دلیل یہ ہے کہ نکاح میں اہل وعیال کے حقوق کی ذمہ داری، عورتوں کی بدمزاجی پر صبر، ان کے لیے کسب حلال میں محنت اور تعلیم و تربیت میں محنت و کوشش کرنے کا موقع نصیب ہوتا ہے۔

۵۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے نفس کی حفاظت ہوتی ہے۔

امام شافعی کے استدلالات کے جوابات:

قرآن سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح ترک نکاح پر کرنا کسی دوسرے فعل کے افضل ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں ترک نکاح افضل ہو لیکن شریعت محمدیہ میں ترک نکاح کی افضلیت منسوخ ہو کر نکاح کرنا افضل ہو گیا۔

حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ کافر کا نکاح کے اہل ہونا اس بات کے منافی نہیں کہ ہمارے لیے عبادت نہ ہو مثلاً کافر وضو کا اہل ہے مگر وضو ہماری طرف نسبت کی وجہ سے عبادت ہے۔

قیاس سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عقد نکاح کو عقود مالیہ پر قیاس کرنا درست نہیں کیوں کہ نکاح میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہے کہ اگر مہر نہ دینے کی شرط لگائی بھی گئی تو تب بھی لازم ہے۔ نکاح میں مال کا ہونا عبادت سے خارج نہیں کرتا کہ جس طرح حج اور جہاد میں مال کا پایا جانا ان کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرتا اسی طرح مال (مہر) بھی نکاح کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرتا جب کہ عقود مالیہ میں مال صرف بندوں کا حق

ہے۔

دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ نکاح کو محض نفسانی خواہشات کہنا غلط ہے اگرچہ نکاح کرنے میں لذت تو ہے مگر نکاح سے بہت سی دینی اور دنیاوی مصلحتیں بھی تو وابستہ ہیں۔

امام شافعی کے تخریج شدہ مسائل:

ا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصل پر کہ نکاح عقد مالی ہے چند مسائل کی تخریج کی ہے ان میں سے پہلا مسئلہ وہی ہے جس کو اس سے قبل فریقین کے دلائل کے ساتھ بیان کیا گیا کہ نکاح افضل ہے یا نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔

۲۔ واباحہ الخ: امام شافعی کے نزدیک نکاح عقد مالی کی طرح ہے کہ جس طرح عقود مالیہ میں عقد مالی کو جس طرح فسخ کرنا چاہے فسخ کرسکتا ہے خواہ وہ اقالہ کے ذریعے ہو یا خیار عیب کے ذریعے یا خیار شرط کے ذریعے اسی طرح شوہر نکاح کو طلاق کے ذریعے ختم کرسکتا ہے چاہے ایک طلاق یا دو طلاق یا تین طلاق کے ذریعے سے ختم کرے پھر تین طلاقیں چاہے ایک طہر میں دے یا متفرق طہروں میں دے۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک عقود مالیہ کی طرح نکاح کو بلا کراہت ہر طرح ختم کرنا جائز ہے جب کہ احناف کے نزدیک دو یا تین طلاقوں کو ایک طہر میں جمع کرنا یا ایک لفظ سے واقع کرنا بدعت ہے کیونکہ نکاح ایک ایسی سنت ہے کہ جس کے ساتھ کئی دینی اور دنیاوی مصلحتیں وابستہ ہیں لہذا اس کو بقدر ضرورت ہی ختم کرنا جائز ہوگا اور ضرورت فقط ایک طلاق دے کر بھی پوری ہوسکتی ہے لہذا ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں دینا ضرورت سے زائد ہیں جو مکروہ اور بدعت ہیں۔

۳۔ قرآن مجید سے دلیل یہ دی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وجعل عقدۃ النکاح الخ" امام شافعی کے نزدیک نکاح عقد مالی کی طرح ہے کہ جس طرح عقد مالی میں بائع اور مشتری باہم رضامندی سے بیع فسخ کرسکتے ہیں کہ جس کو اقالہ کہتے ہیں اسی طرح زوجین بھی باہم رضامندی سے شوہر بیوی سے پیسے لے کر نکاح کو فسخ کرسکتا ہے جس کو خلع کہتے ہیں اسی وجہ سے امام شافعی کے نزدیک خلع کے ذریعے نکاح فسخ ہوجاتا ہے جیسا کہ بیع، اقالہ کے ذریعے فسخ ہوجاتی ہے جب کہ احناف کے نزدیک خلع طلاق بائن ہے فسخ نکاح نہیں۔

ثمرہ اختلاف:

احناف اور شوافع کے درمیان خلع میں اختلاف کا ثمرہ اس شخص کے متعلق ظاہر ہوگا کہ جس نے نکاح کرنے کے بعد بیوی سے خلع کیا، دوسرے کے ساتھ نکاح کرنے سے پہلے اس نے دوبارہ اس سے نکاح کرلیا تو احناف کے نزدیک یہ شوہر دو طلاقوں کا مالک رہے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک خلع چونکہ طلاق نہیں بلکہ رفع نکاح ہے لہذا شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔

"وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ خَاصٌ فِیْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِمَا رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ علیہ السلام اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِیْ حِلِّ الْوَطْیِ وَلُزُوْمِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنٰی وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَقَاتِ الثَّلَاثِ عَلٰی مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قُدَمَاءُ اَصْحَابِهٖ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ مِنْهُمْ"۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "حتی تنکح زوجا غیرہ" عورت کی جانب سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے پس اس خاص پر اس خبر واحد کی وجہ سے عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا جو نبی کریم ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے اور اسی اختلاف مذکور سے یہ اختلاف ظاہر ہوگا کہ وطی کے حلال ہونے اور مہر اور نفقہ اور سکنی کے لازم ہونے اور طلاق کے واقع ہونے اور اس مذہب کے مطابق کہ جس کی طرف امام شافعی کے اصحاب متقدمین گئے ہیں۔ تین طلاقوں کے بعد نکاح ہونے میں برخلاف اس مذہب کے جس کو شوافع میں سے متاخرین نے اختیار کیا ہے۔

غرض مصنف:

قولہ۔ وکذالك قوله تعالیٰ حتی تنکح زوجا غیرہ الخ: "وکذالك" سے مصنف کی غرض کتاب اللہ کے خاص پر تیسری مثال کو پیش کرنا ہے کہ جس کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کیا جاتا ہے کذا لک کا مطلب یہ ہے کہ جس

طرح گذشتہ مثال میں لفظ، فرض، خاص تھا اسی طرح اس مثال میں لفظ تنکح خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی و یقینی طور پر شامل ہے۔

نفس مسئلہ: آزاد عاقلہ بالغہ عورت نے اگر اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں اس میں امام اعظم اور امام شافعی کا اختلاف ہے امام اعظم کے نزدیک نکاح منعقد ہو جائے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک منعقد نہیں ہوگا۔

امام شافعی کے دلائل:

امام شافعی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں: "ایما امرئة نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل" (اگر کسی عورت نے اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہوا نکاح باطل ہوگا اسی کے ہم معنی حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "لا نکاح الا بولی" کہ ولی کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

اہم فائدہ:

نکاح کے باب میں ولایت کی وہی ترتیب ہوگی جو وراثت کے باب میں ہے:

۱۔ بنوت (بیٹا یا پوتا) ۲۔ ابوت (باپ، دادا)
۳۔ اخوت (حقیقی یا سوتیلا بھائی ۴۔ عمومت (حقیقی چچا وغیرہ)

ان کی عدم موجودگی میں ان کی اولاد اس کے قائم مقام ہوگی۔

امام اعظم کے دلائل:

قرآن مجید سے دلیل ایک تو یہی آیت ہے "حتی تنکح زوجا" اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ تنکح خاص ہے جو عورت کی جانب سے نکاح کے منعقد ہونے پر دلالت کرتا ہے اگرچہ لفظ تنکح واحد مذکر حاضر اور واحد مؤنث غائب دونوں کا احتمال رکھتا ہے مگر آیت مذکورہ میں نکاح کی اسناد عورت کی طرف کی گئی ہے جس پر قرینہ

آیت کا سیاق وسباق ہے لہذا عورت کی طرف اسناد کی وجہ سے لفظ تنکح خاص ہوا کہ عورت اپنے نکاح میں مستقل ہے وہ ولی وغیرہ کی اجازت کی محتاج نہیں اسی طرح وہ آیات کہ جن میں نکاح کرنے کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے مثلاً "لاتعضلوهن ان ینکحن ازواجهن" یعنی جب عورتوں کی عدت مکمل ہو جائے تو تم ان عورتوں کو دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہ روکو۔ ان آیات سے معلوم ہوا کہ اگر عورتوں کے نکاح کرنے سے نکاح منعقد نہ ہوتا تو نکاح کرنے کی نسبت عورتوں کی طرف ہرگز نہ کی جاتی ان کی طرف نکاح کرنے کی نسبت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کا کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

حدیث سے دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: "الایم احق بنفسها من ولیها" ایم کا معنی صاحب ہدایہ نے یہ کیا ہے: "من لازوج له بکرا کانت او ثیبا" کہ وہ عورت جس کا شوہر نہ ہو چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت اپنے نفس کا اختیار ولی سے زیادہ رکھتی ہے لہذا اس کا کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

قیاس سے دلیل یہ ہے کہ سب ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقلہ بالغہ کی کی ہوئی بیع وشراء منعقد ہو جاتی ہے اور نکاح بھی ایک عقد ہے لہذا عاقلہ بالغہ کا کیا ہوا عقد نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ قاعدہ کلیہ سے ثبوت یہ ہے کہ جو اپنے مال میں تصرف کرسکتا ہے وہ اپنی ذات میں بھی تصرف کرسکتا ہے اور جس کو اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل نہیں اسے اپنی ذات میں بھی تصرف کا حق حاصل نہیں لہذا جب عاقلہ بالغہ کو اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل ہے تو اسے اپنی ذات میں بھی تصرف کا حق حاصل ہوگا اور چونکہ نابالغہ مجنونہ کو اپنے مال پر اختیار حاصل نہیں اس لیے اپنی ذات پر بھی اختیار حاصل نہیں۔

امام شافعی کے استدلالات کے جوابات:

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کے چند جوابات ہیں:

۱۔ حدیث خود راویہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے عمل کے منافی ہے وہ اس طرح کہ آپ نے اپنے بھائی حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی عدم موجودگی میں ان کی بیٹی کا نکاح کر دیا جب وہ واپس آئے ناراض تو ہوئے لیکن نکاح نافذ رہا کسی حدیث کے مرجوح یا منسوخ ہونے کا ایک ضابطہ یہ بھی ہے کہ جب راوی کی روایت کردہ حدیث راوی کے عمل کے مخالف ہو تو وہ حدیث راوی کے نزدیک یا تو مرجوح ہوتی ہے یا منسوخ لہذا یہ

حدیث مرجوح یا منسوخ ہے۔

۲۔ یا یہ حدیث لونڈی، صغیرہ اور مجنونہ پر محمول ہے کہ ان کا نکاح ہمارے نزدیک بھی ولی کی اجازت پر موقوف ہے۔

۳۔ حدیث عاقلہ بالغہ کو شامل ہے لیکن ولایت استحباب مراد ہے اور مستحب اور بہتر ہی ہے کہ عاقلہ بالغہ عورت اپنا نکاح ولی کی اجازت سے کرے نہ کہ ولایت اجبار سے کہ جس میں عورت کی رضامندی کو نہیں دیکھا جاتا۔

۴۔ غیر کفو میں نکاح کرنے پر محمول ہے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے چند جوابات ہیں:

۱۔ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جو قابل استدلال نہیں۔

۲۔ اگر صحت کو تسلیم بھی کر لیں پھر بھی احادیث میں تطبیق کی خاطر یہ توجیہ ہوگی کہ یہاں کمال کی نفی ہے صحت کی نفی نہیں۔ ذخیرہ احادیث میں اس طرح کی مثالیں بے شمار ہیں مثلاً: لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد لا ایمان لمن لا عھد لہ" وغیرہ۔

۳۔ لونڈی، صغیرہ، مجنونہ پر محمول ہوگی کہ جس کے لیے ولی کی اجازت ضروری ہے۔

۴۔ غیر کفو میں نکاح کرنے پر محمول ہوگی کہ ولی کو اختیار ہوگا کہ چاہے نکاح کو باقی رکھے یا ختم کرادے۔

غرض مصنف:

قولہ۔ ویتفرع منہ الخلاف الخ: یہاں سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ جب گذشتہ عبارت میں یہ بحث ثابت ہوگئی کہ آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہوا احناف کے نزدیک نافذ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک نافذ نہ ہوگا اسی اختلاف کی بناء پر چند مسائل میں اختلاف پڑجاتا ہے ان کو بیان کرنا ہے۔

مختلف فیہ مسائل:

۱۔ فی حل الوطی الخ: چونکہ احناف کے نزدیک آزاد، عاقلہ بالغہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہوجاتا ہے لہذا عورت سے وطی حلال ہوگی اور شوہر پر مہر اور نان ونفقہ لازم ہونگے اور طلاق بھی دے سکتا ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح ہی منعقد نہیں ہوا۔ لہذا نہ وطی حلال ہے اور نہ ہی شوہر پر مہر اور نان ونفقہ لازم ہیں اور نہ

ہی طلاق واقع ہو سکتی ہے چونکہ نکاح ہی نہیں یہ عورت تو اجنبیہ ہے۔

۲۔ والنکاح بعد الطلقات الثلث الخ: اگر اس عورت کو تین طلاقیں دے دیں پھر اجازت ولی سے عورت نے اسی کے ساتھ نکاح کر لیا تو احناف کے نزدیک بغیر حلالہ کے اسی شوہر سے نکاح جائز نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک بغیر حلالہ کے جائز ہے کیونکہ پہلا نکاح ان کے نزدیک منعقد ہی نہیں ہوا تھا جب نکاح نہیں تھا تو ان کے نزدیک تین طلاقیں بھی واقع نہیں ہوں گی اب ولی کی اجازت سے نکاح کیا ہے۔ لہذا یہ ابتداءً نکاح ہوا مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں بغیر حلالہ کے نکاح کا صحیح ہونا متقدمین شافعیوں کے نزدیک ہے مگر متاخرین شوافع اس مسئلہ میں احناف کے ساتھ ہیں کہ وہ حلالہ کو لازم قرار دیتے ہیں اور بغیر حلالہ کے نکاح کو (لازم) جائز قرار نہیں دیتے۔ حلالہ یہ ہے کہ تین طلاقیں دینے کے بعد عورت عدت گزارے اس کے بعد کسی اور سے نکاح کرے اور اس سے شوہر وطی بھی کرے پھر تین طلاقیں دے دے تو عدت گزارنے کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔

"وَاَمَّا الْعَامُّ فَنَوْعَانِ عَامٌ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَالْعَامُّ الَّذِيْ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ لَامُحَالَةَ"۔

اور بہر حال عام پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور دوسرا وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو تو وہ خاص کے درجہ میں ہے اس پر یقینی طور سے عمل لازم ہونے کے حق میں۔

قولہ۔ وامر العامر فنوعان الخ: مصنف کی غرض عام کی تعریف کے بعد عام کی اقسام کو بیان کرنا ہے۔

عام کی اقسام:

عام کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ **عام خص عنه البعض:** وہ عام کہ جس کے افراد میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اس کو عام مخصوص البعض بھی کہتے ہیں۔

۲۔ **عام لم یخص عنه البعض:** وہ عام کہ جس کے افراد میں سے کسی کو خاص نہ کیا گیا ہو اس کو عام غیر مخصوص البعض بھی کہتے ہیں۔

عام لم یخص عنه البعض کا حکم:

عام غیر مخصوص البعض کے حکم میں دو مذہب ہیں احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض کا مفید یقین اور لزوم عمل میں وہی حکم ہے جو خاص کا ہے کہ جس طرح خاص مفید یقین اور لزوم عمل میں قطعی ویقینی ہوتا ہے اسی طرح عام غیر مخصوص البعض بھی مفید یقین اور لزوم عمل میں قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک جس طرح خاص ظنی تھا اسی طرح عام غیر مخصوص البعض بھی ظنی ہے جو خبر واحد اور قیاس کے درجہ میں ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اعتقاد ویقین واجب نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی نے عام غیر مخصوص البعض کے ظنی ہونے پر اس کلیہ سے استدلال کیا ہے: "ما من عام الا وقد خص عنه البعض" کہ ہر عام خاص ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور احتمال کے ہونے کی صورت میں اس کا حکم قطعی نہیں رہ سکتا لہذا عام غیر مخصوص البعض قیاس اور خبر واحد کی طرح ظنی ہے اور ظنی کی تخصیص ظنی سے جائز ہے کہ ان پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اعتقاد واجب نہیں۔ اگر عام غیر مخصوص البعض میں تخصیص کا احتمال کسی دلیل سے زائل ہو جائے تو قطعی ہوتا ہے۔ مثلاً "ان الله بکل شیء علیم" یعنی اس دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شیء اللہ تعالیٰ کے علم سے باہر نہیں۔

احناف کی دلیل:

احناف نے عام غیر مخصوص البعض کے قطعی ہونے پر یہ دلیل دی ہے کہ لفظ عام کو عموم وشمول کے لیے وضع کیا گیا ہے اور جس لفظ کو جس کے لیے وضع کیا گیا ہو اس معنی پر لفظ کی دلالت قطعی اور یقینی ہوتی ہے۔ لہذا لفظ عام کو جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس پر لفظ عام کی دلالت قطعی اور یقینی ہوگی اور اگر دلالت قطعی نہ ہو تو پھر الفاظ کو وضع کرنے کا فائدہ کیا ہے؟

نیز عام غیر مخصوص البعض کے قطعی اور یقینی ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد مجتہدین ومفکرین قرآن وحدیث کے عمومات سے استدلال کرتے چلے آئے ہیں یہاں بطور نمونہ ایک دلیل پیش خدمت ہے کہ جب حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا اور آپ کا خلیفہ مقرر کرنے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف ہوا تو

انصار مدینہ نے کہا "منا امیر ومنکم امیر" کہ ایک امیر ہمارا ہو اور دوسرا امیر تم قریش کا ہو اس جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دانائے امت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حدیث "الائمة من القریش" سنائی تو جھگڑا ختم ہو گیا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حدیث کے عموم سے استدلال کیا کہ امامت کبریٰ ہمیشہ قریش میں رہے گی اس استدلال کو تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے قبول کیا اور سب نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عام میں خاص ہونے کا احتمال بغیر دلیل کے ہے اور جو احتمال بغیر دلیل کے ہو وہ یقین کے منافی نہیں جیسا کہ اصول فقہ کا **قاعدہ** یہ ہے کہ: "الیقین لایزول بالشك" کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا اس قاعدہ کے متعلق علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ فقہ کے تین چوتھائی مسائل کا استخراج اسی قاعدہ پر ہوتا ہے۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوْقُ عِنْدَهٗ لَايَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِاَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِيْعِ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَاِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ يَتَنَاوَلُ جَمِيْعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ وَبِتَقْدِيْرِ اِيْجَابِ الضَّمَانِ يَكُوْنُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوْعُ وَلَايُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِالْقِيَاسِ عَلَی الْغَصَبِ"۔

اور اسی پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس سے چوری کیا ہوا مال ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لیے کہ قطع ید ان تمام جرموں کی سزا ہے جس کا چور نے کسب وارتکاب کیا ہے کیونکہ ما عام ہے جو ان تمام جرائم کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں جزاء مجموعہ ہو جائے گی اور غصب پر قیاس کر کے اس میں کلمہ ما کے عموم کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

قولہ۔ وعلی هذا قلنا الخ: مصنف کی غرض عام غیر مخصوص البعض کے حکم پر ایک مسئلہ کی تفریع بٹھانا ہے اور وہی حکم ہذا اسم اشارہ کا مشار الیہ ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چور نے دس درہم یا اس کی مالیت کا مال چوری کر لیا اگر وہ مال چور کے پاس ہے یا اس نے کسی کو فروخت کر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا اگر مشتری (خریدار) اور موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا ہے) کے پاس مال موجود ہو تو ان تمام صورتوں میں بالاتفاق مال مالک کو واپس کیا جائے گا کیونکہ مال موجود ہونے کی

صورت میں مالک کی ملکیت مال پر برقرار رہتی ہے۔

اگر چوری کیا ہوا مال چور نے ہلاک کر دیا ہو یا وہ خود ہلاک ہو گیا ہو تو اس صورت میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے ساتھ مال کا ضمان (چٹی) بھی ہو گا یا نہیں۔ احناف کے نزدیک حد سرقہ فقط ہاتھ کاٹنا ہے جب کہ شوافع کے نزدیک ہاتھ کاٹنے کے ساتھ ساتھ مال کا ضمان بھی واجب ہے۔

شوافع کی دلیل:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حد سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کے ساتھ ضمان کے واجب ہونے کو قیاس سے ثابت کیا ہے وہ اس طرح کہ چوری کے مسئلہ کو غصب کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے پھر مال مغصوب غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس ہلاک شدہ مال مغصوب کا ضمان واجب ہوتا ہے تو اسی طرح اگر مال مسروقہ ہلاک ہو جائے یا ہلاک کر دیا جائے تو سارق پر ہلاک شدہ مال مسروقہ کا ضمان بھی واجب ہو گا۔
لہذا امام شافعی کے نزدیک حد سرقہ دو چیزوں کا مجموعہ ہوئی: ۱: ہاتھ کاٹنا۔ ۲: ضمان کا واجب ہونا۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق چاہے مال ہلاک ہوا ہو یا ہلاک کیا ہو ہر دو صورتوں میں حد سرقہ فقط ہاتھ کاٹنا ہے ضمان واجب نہیں اس پر قرآن مجید کی آیت دلیل ہے: "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا" اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ کلمہ ما عام غیر مخصوص البعض ہے جو ان تمام جرموں کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے ہوں چاہے وہ جرم چوری کا ہو یا مال کا ہلاک ہونا یا مال کا ہلاک کرنا ہو ان سب جرموں کی سزا قرآن مجید نے فقط ہاتھ کاٹنا بیان کی ہے۔ لہذا سرقہ (چوری) کو غصب پر قیاس کر کے ضمان کو واجب قرار نہیں دیا جا سکتا کہ جس کی وجہ سے عام کا عمل باطل ہو جائے۔ لہذا یہ قیاس کتاب اللہ کے مقابلہ میں ہے اس کو ترک کیا جائے گا اور ضمان واجب نہ ہو گا۔

دوسرا استدلال یہ بھی ہے کہ قرآن مجید میں لفظ جزاء آیا ہے جو کفی کے معنی میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنا سزا کافی ہے مزید سزا کی ضرورت نہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد نے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ اگر مال کو ہلاک کر دیا تو ضمان واجب ہو گا تاہم یہ ایک روایت ہے مذہب پہلے بیان ہو چکا ہے۔

"وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ مَاذَكَرَهٗ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهٖ اِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَاتَعْتِقُ"۔

اور اس بات پر دلیل ہے کہ کلمہ ما عام وہ ہے جس کو امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ اگر جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پس اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دیئے تو وہ آزاد نہیں ہوگی۔

قولہ۔ والدلیل علی ان کلمۃ الخ: اس عبارت کو لانے کی غرض کلمہ ما کے عام ہونے پر امام محمد کے قول کو بطور دلیل پیش کرنا ہے۔ امام محمد ہی کے قول کو اس لیے پیش کیا کہ جس طرح ما کا تعلق لغت سے ہے اسی طرح اس کا تعلق فقہاء کی اصطلاح سے بھی ہے امام محمد جس طرح فقہ کے امام ہیں، اسی طرح آپ لغت کے بھی امام ہیں چونکہ ما کا تعلق لغت وفقہ دونوں سے تھا اس لیے ایسے امام کا قول بطور حجت پیش کیا جو دونوں میں مسلّم ہیں۔

امام محمد کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی لونڈی سے کہا "ان کان ما فی بطنك غلاما فانت حرة" اگر جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے اگر لونڈی نے اسی حمل سے ایک لڑکا جنا اور ایک لڑکی جنی تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ آزادی کی شرط یہ تھی کہ اس کا پیٹ سارے کا سارا لڑکے پر مشتمل ہو جب کہ یہاں ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہے کلمہ ما کا تقاضا یہ تھا کہ حمل لڑکے پر مشتمل ہوا گر ایک لڑکا یا دو لڑکے جنے تو آزاد ہو جائے گی کیونکہ ما کے عموم میں ایک اور دو لڑکے داخل ہیں۔

"وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فَاِنَّهٗ عَامٌّ فِيْ جَمِيْعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ وَمِنْ ضَرُوْرَتِهٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ اَنَّهٗ قَالَ لَا صَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ نَّحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ"۔

اور اسی کی مثل ہم اللہ تعالیٰ کے قول "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" میں کہتے ہیں پس یقینا قول باری تعالیٰ تمام قرآن کے بارے میں عام ہے جو بھی نمازی کے لیے آسان ہو اور اس عموم کی ضرورت میں سے سورۂ فاتحہ کی قرات پر نماز کے جواز کا موقوف نہ ہونا ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ

نے فرمایا کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی چنانچہ ہم نے ان دونوں پر اس طریقے سے عمل کیا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو بایں طور کہ ہم خبر واحد کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یہاں تک کہ مطلق قرات کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورۂ فاتحہ کی قرات خبر واحد کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِیْ قَوْلِهٖ: بمثله کی توضیح: مصنف کے قول بمثلہ میں ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہو سکتے ہیں:

۱۔ ضمیر کا مرجع عام غیر مخصوص البعض کا حکم ہو کہ جس طرح پہلی مثال میں یہ بات ثابت کر دی کہ عام پر عمل کرنا قطعی ہے اسی طرح آنے والی آیت میں بھی لفظ ما کے عموم پر عمل کرنا قطعی و یقینی ہے۔

۲۔ ضمیر کا مرجع پہلی مثال "بما کسبا" میں کلمہ ما ہے کہ جس طرح کلمہ ما کے عموم پر قطعی طور پر عمل کیا گیا ہے اسی طرح آنے والی مثال میں بھی کلمہ ما کے عموم پر قطعی و یقینی طور پر عمل کرنا لازم ہے۔

سورۂ فاتحہ کی رکنیت ہونے میں اختلاف:

سورۂ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا فرض ہے یا نہیں اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے احناف کے نزدیک نماز میں مطلق قرات فرض ہے سورۂ فاتحہ کا بطور تعیین پڑھنا فرض نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک سورۂ فاتحہ کا نماز میں متعین طریقے سے پڑھنا فرض ہے اور امام مالک کے نزدیک سورۂ فاتحہ اور کسی سورت کا ملانا دونوں فرض ہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی سورۂ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث سے دلیل لاتے ہیں حدیث میں ہے: "لاصلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب" کہ بغیر سورۂ فاتحہ کے نماز نہیں ہوگی اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ کلمہ لا جنس کی نفی کے لیے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز سورۂ فاتحہ کے بغیر شرعاً موجود ہی نہیں اور سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کا شرعاً موجود نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا جواز سورۂ فاتحہ کی قرات پر موقوف ہو لہذا سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: "فاقرء وا ما تیسر من القرآن" پس تم قرات کرو جو تمہیں

قرآن سے آسان لگے۔اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ کلمہ ما عام غیر مخصوص البعض ہے ما قرآن مجید کے ہر اس حصہ کو عام ہے کہ جس کا پڑھنا آسان ہو چاہے سورۂ فاتحہ ہو یا اس کے علاوہ ہو چونکہ یہ آیت نماز کے متعلق نازل ہوئی ہے۔لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوا کہ قرآن مجید کا جو بھی حصہ نماز میں پڑھا جائے وہ نماز کے لیے کافی ہوگا کلمہ ما کے عموم کا یہ تقاضا ہے کہ نماز کا جواز سورۂ فاتحہ کی قرات پر موقوف نہ ہو لہٰذا سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہ ہوا۔

امام شافعی کے استدلال کے جوابات:

امام شافعی کی پیش کردہ حدیث کے چند جوابات ہیں:

۱۔ "لا صلوٰۃ" والی حدیث کو اگرچہ بعض محدثین نے خبر مشہور کہا ہے لیکن اس سے کتاب اللہ کے عام میں تخصیص جائز نہیں کیوں کہ وہ خبر مشہور جو محکم ہو کسی اور معنی کا احتمال نہ رکھتی ہو اس سے تخصیص جائز ہے جب کہ یہ ایسی مشہور حدیث ہے کہ جس میں دیگر احتمال بھی ہیں مثلاً لا کو جنس کی نفی کے بجائے کمال کی نفی پر محمول کیا جائے لہٰذا حدیث کے ذریعے کتاب اللہ کے عموم کو باطل کرنا ناجائز ہے۔

۲۔ احناف کا یہ اصول ہے کہ جب کتاب اللہ کے حکم میں تبدیلی کے بغیر حدیث پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور یہاں تطبیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کی روشنی میں مطلقاً قرات فرض ہوگی اور حدیث کی روشنی میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا اگر سورۂ فاتحہ چھوٹ گئی تو سجدہ سہو کیا جائے گا۔

۳۔ امام شافعی کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ خبر متواتر سے جائز نہیں تو ان کے نزدیک خبر واحد سے نسخ کیسے جائز ہو گیا؟

۴۔ جن آیات میں فاتحہ خلف الامام کا ذکر ہے ان میں سے کسی ایک میں بھی یہ تصریح نہیں کہ تم امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ لیا کرو بلکہ مجمل اور مطلق الفاظ ہیں کہ جن کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی قرات صرف منفرد اور امام کے لیے لازم ہے مقتدی کے لیے نہیں نیز اگر سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہوتا تو جو مقتدی رکوع میں ملا اس کی نماز نہیں ہونی چاہیے تھی کیونکہ سورۂ فاتحہ رہ چکی ہے جو کہ فرض تھی حالانکہ امام شافعی کے نزدیک بھی مدرک رکوع مدرک رکعت ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں۔

اعتراض: "فاقرء وا ما تیسر من القرآن" میں کلمہ ما عام غیر مخصوص البعض نہیں بلکہ عام مخصوص البعض ہے کیونکہ احناف کے نزدیک بھی آیت سے کم حصہ ما کے تحت داخل نہیں لہٰذا آیت سے کم حصہ کو نکالنے کی وجہ سے

تخصیص پائی گئی اب عام ظنی ہو گیا اور ظنی سے مطلق قرات کی فرضیت کس طرح ثابت ہو سکتی ہے؟

جواب: عرف عام میں آیت سے کم حصہ پر قرات کا اطلاق نہیں ہوتا کیوں کہ آیت سے کم حصہ کو عرف عام میں قرات کے ارادہ کے بغیر بھی پڑھ دیتے ہیں جیسے بسم اللہ الحمد للہ اور سبحان اللہ وغیرہ اس سے معلوم ہوا کہ قرات تب ہی ہوگی جب کم از کم ایک آیت ہو آیت سے کم پڑھنے والے کو قاری قرآن نہیں کہا جاتا۔ شریعت میں عرف عام کا بھی لحاظ ہے جیسا کہ مشہور قاعدہ ہے: "العادة محكمة" کہ عرف وعادت میں شرعاً عمل کیا جائے گا۔ لہذا اس آیت میں کوئی تخصیص نہیں ہوئی کہ آیت کا حکم ظنی ہو جائے۔

"وَقُلْنَا كَذَٰلِكَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَاتَاكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اَنَّهٗ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ اَنَّهٗ عليه السلام سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُوْهُ فَاِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ قَلْبِ كُلِّ امْرِءٍ مُّسْلِمٍ فَلَايُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهٗ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَحِيْنَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ"۔

اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول "فلاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیه" اس میں ہم نے کہا کہ یہ قول متروک التسمیة عامدا کی حرمت کو ثابت کرتا ہے، حالانکہ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضور ﷺ سے متروک التسمیة عامدا کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا اسے کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے۔ پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہوگی کیونکہ اگر ترک تسمیہ عامدا کی صورت میں ذبیحہ کی حلت ثابت ہوگی تو اس حدیث سے ترک تسمیہ ناسیا کی صورت میں ذبیحہ کی حلت (بدرجہ اولیٰ) ثابت ہوگی پس اس وقت حکم کتاب مرتفع ہو جائے گا لہذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

قوله۔ وقلنا کذالك فی قوله تعالیٰ ولاتاکلوا الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح ہم نے اس سے قبل عام غیر مخصوص البعض کے حکم کے متعلق یہ بیان کیا تھا کہ اس پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے اور ظنی دلیل اس کے معارض نہیں ہو سکتی جیسا کہ اس سے قبل چند مثالوں سے واضح کیا اسی طرح ہم قرآن مجید کی اس آیت "ولاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیه وانه فسق" کے متعلق کہتے ہیں کہ اس میں بھی لفظ ما عام ہے۔

اہم نوٹ: مصنف نے اس آیت کو عام غیر مخصوص البعض کی مثال قرار دیتے ہوئے بحث کی ہے حالانکہ

حقیقت میں یہ عام مخصوص البعض کی مثال ہے چونکہ "ما" عامد و ناسی دونوں کو شامل ہے لیکن ناسی اس سے خارج ہے تو یہ آیت عام مخصوص البعض ہوئی تاہم مصنف کی وضع کے مطابق تشریح ملاحظہ کیجیے۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ ذبح کے وقت جس جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کا کھانا حلال نہیں، بسم اللہ نہ پڑھنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ کو قصداً چھوڑ دے یہ آیت بظاہر ان دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ ان دونوں صورتوں میں جانور کو کھانا حلال نہیں۔

اس مسئلہ میں ائمہ کرام کے مذاہب:

اس مسئلہ میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب امام اعظم کا ہے کہ جن کے نزدیک ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں جانور حرام ہے مگر ترک تسمیہ نسیاناً کی صورت میں حلال ہے۔ دوسرا مذہب امام مالک کا ہے جو ترک تسمیہ عمداً اور نسیاناً دونوں صورتوں میں ذبح ہونے والے جانور کو حرام قرار دیتے ہیں۔ تیسرا مذہب امام شافعی کا ہے ترک تسمیہ عمداً اور نسیاناً دونوں صورتوں میں حلال قرار دیتے ہیں۔

امام مالک کی دلیل:

امام مالک کی دلیل آیت مذکورہ ہے کہ جس کے عموم میں عمد اور نسیان دونوں داخل ہیں لہذا اس جانور کا کھانا حلال نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی نے دونوں صورتوں میں حلال ہونے پر پہلی دلیل حدیث سے یہ پیش کی ہے کہ حضور ﷺ سے اس شخص کے ذبیحہ کے متعلق پوچھا گیا کہ جس نے تسمیہ کو ذبح کرتے ہوئے جان بوجھ کر چھوڑ دیا ہو اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کلوا فان تسمیة الله فی قلب کل امرء مسلم" کہ اسے کھاؤ کیونکہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہوتا ہے۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ "المومن یذبح علی اسم الله سمی او لم یسم" مومن شخص اللہ تعالیٰ ہی کے نام سے ذبح کرتا ہے چاہے وہ نام لے یا نہ لے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ اگر عمداً بسم اللہ کو ترک کرنے والے کا ذبیحہ حلال ہے تو نسیاناً بسم اللہ کو ترک کرنے والے کا ذبیحہ بدرجہ اولیٰ حلال ہوگا۔

احناف کے دلائل:

احناف نے اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ یہ آیت اگرچہ بظاہر ترک تسمیہ عمداً اور نسیاناً دونوں کو شامل ہے۔ مگر حقیقت میں یہ آیت ترک تسمیہ نسیاناً کو شامل ہی نہیں اس پر دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ترک تسمیہ کو ذبح کے وقت فسق فرمایا ہے: "وانہ لفسق" حالانکہ ترک تسمیہ سہواً فسق نہیں کہلاتا کیوں کہ سہو اور بھول بندے کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں کھاپی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح یہاں ذبح کرتے وقت بسم اللہ بھول سے چھوٹ گئی تو معاف ہے چونکہ بھول اور نسیان کو امت محمدیہ سے اٹھالیا گیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: "رفع عن امتی الخطاء والنسان" لہذا معلوم ہوا کہ ترک تسمیہ سہواً اس آیت میں داخل نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ناسی قائم مقام ذاکر کے ہے اور ذکر کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی دل سے ہوتا ہے گویا اس نے دل میں اللہ کا ذکر کیا اور اس آیت میں "لم یذکر" ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ عمداً ذکر نہ کیا گیا ہو اور "لم یتذکر" کا لفظ نہیں کہ جس کا معنیٰ 'یاد نہ رہا ہو' ہے۔ نیز "لم یذکر" مطلق ہے اور مطلق ذات کے متعلق قاعدہ ہے: "المطلق ینصرف الی الفرد الکامل" ترک تسمیہ قصداً کامل فرد ہے نہ کہ سہواً۔ اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا کہ آیت مذکورہ ترک تسمیہ عامداً کی حرمت کو ثابت کرتی ہے ناسی اس آیت کے تحت داخل نہیں لہذا یہ آیت عام غیر مخصوص البعض ہی ہے۔

نسیان خطا اور سہو میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ نسیان یہ ہے کہ قوت حافظہ سے شی کی صورت کا زائل ہو جانا یہاں تک کہ کسب جدید کا محتاج ہو جب کہ خطا یہ ہے کہ صورت تو باقی ہو مگر تکلم کے وقت ارادہ ایک چیز کا کرے مگر دوسری چیز بغیر ارادہ کے نکلے اور سہو یہ ہے کہ قوت مدرکہ سے صورت زائل ہو جائے نسیان اور سہو دونوں کا شرعی حکم ایک ہی ہے۔

امام مالک اور شافعی کے استدلالات کے جوابات:

امام مالک کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر ترک تسمیہ عمداً اور نسیان دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہو تو نسیان کے متعلق جو احادیث آتی ہیں ان کا کیا جواب ہوگا۔ امام شافعی کی بیان کردہ احادیث کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید اور ان

احادیث کے درمیان تطبیق ممکن نہیں کیونکہ اگر ترک تسمیہ عمداً کو حلال مان لیں تو ترک تسمیہ نسیاناً بدرجہ اولیٰ حلال ہے جیسا کہ احناف اور شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے تو اس صورت میں عام کے تحت ایک فرد بھی باقی نہیں رہے گا اور کتاب اللہ کا حکم اٹھ جائے گا گویا آیت میں ممانعت ہے ہی نہیں جب تطبیق ممکن نہیں تو قرآن مجید پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل خبر واحد اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ عام غیر مخصوص البعض قطعی ہوتا ہے جب کہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور ترجیح قطعی کو ہوتی ہے۔ نیز امام شافعی کی بیان کردہ احادیث ضعیف ہیں۔ اجماع سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ترک تسمیہ عمداً کے حرام ہونے پر متفق تھے۔

اختیـــاری مطـــالعـــہ

اولیاء کرام کی طرف منسوب جانور کا شرعی حکم:

اس عنوان پر چند سطور لکھنے کا سبب یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد نو پید اعقائد میں سے ایک عقیدہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے کسی ولی کے نام پر کوئی جانور مشہور ہو جائے اگرچہ اس کو صرف اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ذبح کیا جائے تب بھی حرام ہے اس عقیدے کی آبیاری کے لیے اسی عقیدے کے معتقدین جب بھی سورۂ انعام کی آیت نمبر ۱۱۸ تا ۱۲۱ (لاتاکلوا مما لم یذکر اللہ علیہ ــــ وما اھل بہ الخ) کی تفسیر وتشریح کرتے ہیں تو لازماً اس عقیدے کو بیان کرتے ہیں۔ درس نظامی کے نصاب میں داخل درسی تفاسیر کی شروحات ہوں یا فقہ واصول فقہ کی کتب کی شروحات ہوں یہاں تک کہ کالجز و یونیورسٹی کے اسلامی نصاب میں زیر بحث آیت کی تشریح میں اسی عقیدے کو اجاگر کیا جاتا ہے اس کی ایک مثال اصول الشاشی کی شرح نجوم الحواشی ص ۵۸ پر ملاحظہ فرمائیں کہ اختیاری مطالعہ کا عنوان دے کر یوں لکھا ہے "وہ جانور جو غیر اللہ کے لیے مشہور کیا گیا ہو اس پر چاہے اللہ کا نام بھی لیا ہو اس کا کھانا درست نہیں" اس پر "وما اھل بہ لغیر اللہ" کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔

قارئین کرام: اس آیت کے متعلق جمہور محققین اہل سنت کی تحقیقات کا خلاصہ دیکھیے:

"وما اھل" آیت کی تعداد:

قرآن مجید میں یہ آیت چار مقامات پر آتی ہے:

۱۔ سورۃ البقرہ آیت نمبر ۱۷۳۔ سورۂ بقرہ میں "اھل" کے بعد "بہ" ہے: "وما اھل بہ لغیر اللہ"

۲۔ سورۃ المائدہ آیت نمبر ۳ ۳۔ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۵
۴۔ سورۃ النحل آیت نمبر ۱۱۵

آخری تینوں مقامات پر بہ لغیر کے بعد ہے "وما اھل لغیر اللہ بہ"۔

"وما اھل بہ لغیر اللہ" کی ترکیب نحوی:

آیت مذکورہ میں واؤ عاطفہ ہے اور ما موصولہ ہے نہ کہ موصوفہ اہل ماضی مجہول ہے بہ جار مجرور قائم مقام نائب فاعل ہے۔

(اعراب القرآن ۲۴۲/۱ دمشق بیروت ایضاً شیخ زادہ علی البیضاوی، اور تفسیر البحر المحیط وغیرہ)

آیت کے مختلف تراجم:

اس آیت کے چار طرح کے تراجم ہیں ایک ترجمہ جمہور مفسرین و مترجمین کا ہے اور تین تراجم جمہور کے علاوہ ایک ہی مکتبہ فکر کے ہیں، اب پہلے تین تراجم اور ان کے باطل ہونے کی وجوہات ملاحظہ کیجیے:

پہلا ترجمہ: ''اور ایسی چیز کہ جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو''۔

باطل ہونے کی وجوہات:

۱۔ باطل ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ مترجم نے ما موصولہ کے بجائے ما موصوفہ (ایسی) کا ترجمہ کیا ہے نیز "اھل" کا نائب فاعل "بہ" ہے جب کہ ترجمہ میں "لغیر اللہ" کو نائب فاعل بنایا گیا ہے۔

۲۔ باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ "مـــا" سے عموم مراد لیتے ہوئے ترجمہ چیز سے کیا گیا حالانکہ ما سے مراد بالخصوص جانور ہے جیسا کہ آیت کا سیاق و سباق ہے کہ جانوروں کی حرمت کا تذکرہ چل رہا ہے۔

۳۔ باطل ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ عموم کی وجہ سے کائنات کی ہر چیز چاہے مطعومات سے ہو یا مشروبات سے وہ کسی نہ کسی غیر اللہ کی طرف ضرور منسوب ہے مثلاً تیرا کھانا، خالد کی بکری، زید کی بیوی تو تمام چیزیں اس ترجمہ سے حرام قرار پائیں گی۔ اس ترجمے کا پس منظر اور پیش منظر صرف ایصال ثواب کے لیے مقرر کردہ اشیائے خورد و نوش کو حرام قرار دینا ہے۔

دوسرا ترجمہ: ''اور جس جانور پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو''۔

باطل ہونے کی وجوہات: کہ جب پہلے ترجمہ کی وجہ سے ہر چیز حرام ہونے لگی تو بعد میں آنے والوں نے "ما" سے مراد جانور لیا۔ اس میں باطل ہونے کی دو وجہیں ہیں ا: "اھل" کا نائب فاعل "غیر اللہ" کو قرار دیا گیا ہے حالانکہ نائب فاعل بہ ہے۔ ۲: باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مطلق جانور پر بھی غیر اللہ کا نام منسوب ہوتا ہے مثلاً خالد کی بکری، زاہد کا مرغا تو اس ترجمہ سے تمام حلال جانور حرام قرار پائیں گے کہ اگرچہ ذبح کے وقت تسمیہ پڑھی گئی لہذا معلوم ہوا کہ یہ ترجمہ صرف ایصال ثواب کے لیے ذبح کیے جانے والے جانوروں کو حرام قرار دینے کے لیے کیا گیا ہے۔

تیسرا ترجمہ: ''جس جانور پر بقصد تقرب نام لیا جائے''۔

باطل ہونے کی وجوہات: جب دوسرے ترجمہ کی وجہ سے تمام حلال جانور حرام ہونے لگے کیوں کہ ہر جانور غیر اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو بعد میں آنے والوں نے اس قید (بقصد تقرب) کا اضافہ کیا۔

اگر مطلقاً تقرب کو وجہ حرمت قرار دیں تو مندرجہ ذیل صورتوں میں جانور حرام قرار پائیں گے:

(۱) کسی قابل تعظیم شخصیت کی آمد کے سلسلے میں روحانی تقرب کے حصول کے لیے ذبح کیا جانے والا جانور۔

(۲) کسی دنیاوی مفاد کے حصول کے لیے بادشاہ کا تقرب پانے کے لیے ذبح کیا جانے والا جانور۔

(۳) کسی سیاسی شخصیت کے تقرب کے حصول کے لیے ذبح کیا جانے والا جانور حرام قرار پائے گا حالانکہ کسی بھی مذہب میں ذکر کردہ صورتوں میں جانور حرام نہیں ہوتا۔

تقرب کی اقسام:

تقرب کی دو قسمیں ہیں: ۱: تقرب حقیقی یہ خالصتاً عبادت ہے اس کا مستحق فقط باری تعالیٰ ہے کسی مسلمان کے متعلق یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے تقرب حقیقی کو غیر اللہ کی طرف منسوب کیا۔ ۲: تقرب مجازی کہ جس طرح کسی آدمی کا قرب ونزدیکی حاصل کرنا اسی طرح اولیاء کرام کے ایصال ثواب کے لیے جانوروں کو نامزد کرنا کہ بوقت ذبح صرف ذات باری کا نام لیا جاتا ہے۔ اولیاء کے لیے بطور ایصال ثواب نامزد کرنا یہ تقرب مجازی ہے کہ بعض لوگ یا تو اس اصطلاح سے چشم پوشی کرتے ہیں یا ہٹ دھرمی کرتے ہیں حالانکہ عرف ومجاز پر بیشمار شریعت کے مسائل کا انحصار ہے۔ حقیقت ومجاز کے تحت لازماً ''مجاز'' کی بحث پڑھیے اسی طرح آٹھویں فصل میں دلالت عرف کے تحت ''عرف کی شرعی حیثیت'' بھی ملاحظہ کیجیے۔

حلال جانوروں کو حرام قرار دینا شیوہ کفار:

جب کافروں نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام اونٹیوں کو حرام قرار دیا تو باری تعالیٰ نے ان کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ اللہ پر جھوٹ ہے بلکہ ان کو کھاؤ حالانکہ کافر بتوں کی عبادت کے لیے ان جانوروں کو نامزد کرتے تھے پھر بھی مسلمان اللہ کا نام لے کر ذبح کرے تو حلال ہے مگر حیرت ہوتی ہے ان مفتیوں پر کہ جو یہ نہیں دیکھتے کہ مسلمان اولیاء کرام کے ایصال ثواب کے لیے نامزد کرتے ہیں نہ کہ بطور عبادت اور ذبح کے وقت صرف اللہ کا نام لیتے ہیں پھر بھی حرام قرار دیتے ہیں ان حضرات کو اپنے عقائد ونظریات کے لیے فقط بت اور کافر ہی ملتے ہیں کہ ان سے اپنے عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں۔

جانور کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرنا:

بطور مثال صرف ایک حدیث ملاحظہ کیجیے۔ حضرت مقداد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"فاذبحها لرسول الله ﷺ"۔ (صحیح مسلم الرقم ۱۷۴)

پس میں نے حضور ﷺ کے لیے بکری ذبح کی۔

آیت میں ذبح کی قید:

قرآن مجید میں سینکڑوں ایسی آیات ہیں کہ جو ترجمہ کرنے میں فقط لغت کی متحمل نہیں ہو سکتیں لہذا مفسر ومترجم کے لیے یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ وہ ان الفاظ میں شرعی وعرفی تخصیص کا خیال رکھتے ہوئے ترجمہ کرے مخصوص مکتبہ فکر کا تمام زور اس بات پر ہوتا ہے کہ کس لفظ کا ترجمہ ذبح کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم لغوی معنی کو ترجیح دیتے ہیں اس آیت میں لغوی معنی کو ترجیح دینا بارہ سو سال کے بعد کا ہے جب کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے لے کر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ تک جملہ مفسرین ومترجمین نے ذبح کی قید لگائی یہاں تک کہ دنیا میں عجمی زبان میں سب سے پہلا ترجمہ فارسی کا حضرت شیخ سعدی شیرازی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے انہوں نے بھی ذبح کی قید لگائی اور برصغیر میں پہلا ترجمہ فارسی زبان میں حضرت شاہ ولی اللہ کا ہے۔ اس میں بھی ذبح کی قید ہے درس نظامی کے نصاب میں پڑھائی جانے والی درسی تفاسیر میں سے تفسیر جلالین میں سورۃ البقرہ: ۱۷۳ صفحہ نمبر ۲۴ قدیمی کتب خانہ کراچی اور تفسیر بیضاوی ۱/ ۶۱۱ میں بھی ذبح کی قید ہے۔

خلاصہ کلام:

امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لیا جائے تو جانور حرام ہے اور اگر ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے اس سے قبل جانور جس کی بھی طرف منسوب ہو حلال ہی ہوگا۔

تمام خامیوں سے پاک باکمال ترجمہ:

"اور وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو"۔

(کنز الایمان)

"وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىْٓ اَرْضَعْنَكُمْ يَقْتَضِىْ بِعُمُوْمِهٖ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِى الْخَبَرِ لَاتُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْاِمْلَاجَةُ وَلَا الْاِمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ"۔

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىْٓ اَرْضَعْنَكُمْ" اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ چوسنا دو مرتبہ چوسنا اور ایک مرتبہ پستان کو منہ میں داخل کرنا اور دو مرتبہ منہ میں داخل کرنا حرام نہیں کرتا پس ان دونوں کے درمیان توفیق (تطبیق) ممکن نہیں ہے لہذا حدیث کو ترک کر دیا جائے گا۔

قولہ۔ وکذالك قوله تعالٰی امهاتکم الخ: مصنف کی غرض یہ ہے کہ جس طرح گذشتہ مثال میں عام غیر مخصوص البعض کے مقابلے میں خبر واحد کو ترک کر دیا گیا تھا اسی طرح اس آیت میں ارضعن عام غیر مخصوص البعض ہے جس کے مقابلے میں خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا قرآن مجید کی اس آیت میں رضائی ماں کی حرمت کو بیان کیا گیا۔ ائمہ کرام کا اس بات پر اختلاف ہے کہ حرمت رضاعت کتنی مقدار دودھ پینے سے ثابت ہوگی۔

امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک مدت رضاعت میں مطلقاً دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہو جائے گی بشرطیکہ دودھ پیٹ تک پہنچ گیا ہو اس میں قلیل و کثیر کی کوئی قید نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک حرمت رضاعت پانچ گھونٹ دودھ پینے کے ساتھ ثابت ہوگی اس سے کم میں نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

حضرت امام شافعی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں: "ولا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان"۔ نہ ایک مرتبہ دودھ پینے والے کا پستان کو چوسنا اور نہ ہی دو مرتبہ پستان کو چوسنا اور نہ ہی ایک بار پستان کو منہ میں داخل کرنا اور نہ ہی دو بار پستان کو منہ میں داخل کرنا حرمت رضاعت کو ثابت کرتا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک دو گھونٹ سے رضاعت ثابت نہ ہوگی جب تک پانچ گھونٹ نہ پی لے پانچ گھونٹ والی حدیث بھی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ہی مروی ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل قرآن مجید کی یہی آیت ہے کہ جس میں "ارضعن" صیغہ عام غیر مخصوص البعض ہے۔ جس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ مدت رضاعت میں مطلقاً بغیر کسی قید کے دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی اس میں قلیل وکثیر کی کوئی قید نہیں اور مدت رضاعت میں دو (۲) سال کی قید سے "ارضعن" کا صیغہ عام غیر مخصوص البعض سے خارج نہیں ہوتا۔ دودھ پلانے والی اصل ہوئی تو دودھ پینے والے فرع اور اس کے اجزاء ہوں گے۔ جزئیت اور بعضیت اس وقت ثابت ہوگی کہ جب دودھ سے بچے کا گوشت، پوست اور ہڈیوں کی نشو ونما ہو۔ یہ نشو ونما دودھ پینے کے وقت میں متصور ہے جیسا کہ اس کی رہنمائی حدیث سے ملتی ہے: "انما الرضاعة من المجاعة" کہ رضاعت بھوک کے زمانہ میں ہے لہٰذا مدت رضاعت سے اس آیت میں تخصیص واقع نہیں ہوئی۔ حدیث سے دلیل یہ ہے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا "یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب" جو نسب سے حرام ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے۔

امام شافعی کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی کی بیان کردہ پہلی حدیث کے چند جوابات ہیں:

۱۔ یہ حدیث خبر واحد ہے جو ظنی ہے جب کہ کتاب اللہ کا عام غیر مخصوص البعض قطعی ہے، لہٰذا ظنی سے قطعی پر زیادتی جائز نہیں۔

۲۔ یہ حدیث محتمل ہے کیونکہ یہ احتمال بھی ہے کہ ایک بار یا دو بار پستان کو داخل کرنے سے بعض اوقات دودھ نہیں

اثر تا جب تک تین چار مرتبہ منہ سے پستان کو نہ دبایا جائے۔

۳۔ پہلی اور دوسری حدیث دونوں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہیں۔ یہ احادیث مرجوحہ ہیں کیونکہ کتاب اللہ کے مقابلے میں ہیں نیز ان احادیث میں اضطراب بھی ہے کہ کسی میں تعداد دو اور کسی میں سات اور کسی میں دس تک کے الفاظ ہیں۔ لہذا اس اضطراب کی وجہ سے روایات میں ضعف پیدا ہو گیا جو کہ قابل استدلال نہ رہیں۔

۴۔ دونوں احادیث پانچ چسکیوں سے کم دودھ پینے کو مباح قرار دیتی ہیں۔ جبکہ قرآن مجید کی آیت مطلقاً حرمت کو ثابت کرتی ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ جب حرمت اور حلت کے دلائل جمع ہو جائیں تو حرمت والے دلائل کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "اذا تعارض المانع والمقتضی فانه یقدم المانع" جب دلیل مانع اور دلیل مقتضی باہم متعارض ہو جائیں تو دلیل مانع کو مقدم کیا جائے گا۔

۵۔ آیت اور احادیث کے درمیان تطبیق بھی ممکن نہیں لہذا ایسی صورت میں احادیث کو ترک کر دیا جائے گا اور آیت کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مدت رضاعت میں دودھ پینے سے مطلقاً رضاعت ثابت ہوگی۔

"وَاَمَّا الْعَامُّ الَّذِیْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُکْمُهٗ اَنَّهٗ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ فِی الْبَاقِیْ مَعَ الْاِحْتِمَالِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِیْلُ عَلٰی تَخْصِیْصِ الْبَاقِیْ یَجُوْزُ تَخْصِیْصُهٗ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِیَاسِ اِلٰی اَنْ یَّبْقَی الثَّلٰثُ وَبَعْدَ ذٰلِكَ لَایَجُوْزُ تَخْصِیْصُهٗ فَیَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ"۔

اور وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ تخصیص کے احتمال کے ساتھ باقی افراد میں اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس جب باقی کی تخصیص پر دلیل قائم ہو تو خبر واحد یا قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہوگی یہاں تک کہ تین افراد باقی رہیں اور اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

قوله۔ واما العام الذی خص عنه البعض الخ: اس سے قبل مصنف نے عام کی پہلی قسم (عام غیر مخصوص البعض) کے حکم کو تفصیلاً مثالوں کے ساتھ بیان کیا اس سے فراغت کے بعد عام کی دوسری قسم عام مخصوص البعض کا حکم، تخصیص کی حد اور مخصوص البعض کی دو صورتوں کو بیان کریں گے۔

سوال: عام مخصوص البعض میں تخصیص جاری ہوتی ہے لہذا تخصیص کے وجود کے لیے کون کون سی شرائط ہیں

ائمہ احناف اور شوافع کا موقف بیان کریں؟

جواب: تخصیص کا لغوی معنی، لغت میں مجموعہ افراد کے حکم سے بعض افراد کے حکم کو الگ کرنے کا نام تخصیص ہے۔

اصطلاحی معنی میں اختلاف:

تخصیص کے اصطلاحی معنی میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک اصطلاحی تعریف:

احناف کے نزدیک تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ "قصر العام علی بعض مسمیاته بکلام مستقل موصول" عام کو کلام مستقل موصول کے ذریعے اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے۔ تعریف کی وضاحت یہ ہے کہ تخصیص تین شرطوں کے پائے جانے سے حاصل ہوتی ہے:

۱۔ عام الفاظ و کلام ہو۔

۲۔ کلام مستقل (مفید حکم) ہو۔

۳۔ عام اور مخصص دونوں کا تلفظ ایک ساتھ ہو ان شرائط کی وضاحت آگے فوائد قیود میں آ رہی ہے۔

فوائد قیود:

پہلی فصل (قید) "کلام" ہے جس سے غیر کلام خارج ہو گیا لہذا بغیر عبارت لائے محض عقل و عادت یا حس کی بناء پر بعض افراد کو عام سے علیحدہ کرنے کو تخصیص نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً عقل کے ذریعے سے "اللہ خالق کل شیء" میں لفظ شیء کے عموم سے ذات باری تعالیٰ خارج ہے کہ اس کے لیے کوئی کلام نہیں لایا گیا۔ مثلاً علیحدگی عادت کے ذریعے ہو: "لا اکل راسا" میں راس (سری) سے وہ سری مراد ہے جو عرف میں کھائی جاتی ہے۔ اس کے لیے بھی کوئی کلام نہیں لایا گیا۔ لہذا تخصیص کے لیے الفاظ و کلام کا ہونا ضروری ہے۔

دوسری فصل (قید) "مستقل" ہے کہ جس کے ذریعے سے کلام غیر مستقل خارج ہو گیا کہ جو مفید حکم نہ ہو۔ لہذا عام سے جو افراد غایت، شرط، استثناء، صفت اور بدل البعض وغیرہ سے علیحدہ کیے گئے ہوں ان کو تخصیص نہیں کہیں

گے۔ مثلاً علیحدہ غایت کے ذریعے ہو: "واتموا الصیام الی اللیل" یہاں رات کو خارج کرنے والا کلمہ الیٰ ہے جو غایت کے لیے آتا ہے۔

تیسری فصل (قید) "موصول" ہے کہ جس کے ذریعے کلام غیر موصول خارج ہو گیا کیونکہ عام کے تکلم کے بعد فی الفور مخصص آنا چاہیے کہ دونوں کے زمانہ میں نہ فاصلہ ہو اور نہ دوری ہو اگر عام اور مخصص کے درمیان دوری ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ نسخ کہیں گے مثلاً "فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ" میں لفظ من تندرست اور بیمار دونوں کو شامل ہے کہ جب رمضان کا مہینہ پائیں تو روزہ رکھیں گے بیمار کو "من کان مریضاً" نے آکر خارج کر دیا فمن عام اور کان مریضا مخصص کے درمیان بعد زمانی ہے یہ تخصیص نہیں بلکہ نسخ جزی ہے لہذا اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک تخصیص تب ہو گی کہ جب اس میں مذکورہ تینوں شرطیں پائی جائیں۔ بعض اہل اصول نے کہا ہے کہ یہ تینوں شرطیں اس تخصیص کے لیے ہیں جو عام میں پہلی بار واقع ہو مگر دوسری بار تخصیص تخصیص ہی کہلائے گی۔ چاہے غایت سے ہو یا شرط وغیرہ سے۔

شوافع کے نزدیک تخصیص کی تعریف:

شوافع کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے: "قصر العام علی بعض المسمیات مطلقاً" عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے۔ شوافع کی بیان کردہ تعریف سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک کلام مستقل موصول کا ہونا ضروری نہیں تخصیص کلام کے ذریعے ہو یا غیر کلام کے ذریعے کلام مستقل ہو یا غیر مستقل، کلام مقترن ہو یا غیر مقترن ہر حال میں تخصیص ہی کہلائے گی۔

تخصیص اور نسخ میں فرق:

تخصیص کے لیے اولاً ہی بعض افراد کا ارادہ کرنا ضروری ہے جبکہ نسخ میں اولاً عام سے تمام افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر بعض افراد کا حکم اٹھا دیا جاتا ہے۔

عام مخصوص البعض کا حکم:

عام مخصوص البعض کے حکم میں چار مذہب ہیں۔ مصنف نے جمہور علماء کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا

کہ عام مخصوص البعض پر باقی افراد میں تخصیص کا احتمال ہو تو عمل کرنا واجب ہے چونکہ یہ عام تخصیص کے بعد ظنی ہو جاتا ہے لہذا جب باقی افراد کی تخصیص پر کوئی دلیل مل جائے تو ان افراد کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں پھر اس کے بعد تخصیص جائز نہیں ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب عام میں پہلی بار دلیل قطعی (کتاب اللہ، حدیث، اجماع) کے ذریعے تخصیص ہوگئی تو پھر باقی افراد میں تخصیص کا احتمال باقی رہے گا لہذا وہ ظنی ہوگیا خبر واحد اور قیاس بھی ظنی ہیں لہذا ظنی کے ذریعے ظنی کی تخصیص جائز ہے۔

تخصیص کے بعد عام کے تحت افراد کی تعداد:

تحقیقی بات یہ ہے کہ اگر عام لفظاً اور معنیً جمع مذکر کا صیغہ ہے۔ مثلاً "مسلمون" کہ لفظاً اور معنیً جمع ہے اور نکرہ بھی ہے یا اسم جمع ہو کہ معنیٰ تو جمع کا ہے مگر اس کا واحد نہیں ان دو صورتوں میں عام ہونے کے لیے تین افراد کا باقی ہونا ضروری ہے اس کے بعد تخصیص جائز نہیں۔ اگر وہ ایسا اسم ہے جو نہ جمع ہے اور نہ اسم جمع ہے بلکہ اس سے جمع کا معنیٰ لینا چاہیں تو جمع کا معنیٰ لے سکتے ہیں۔ مثلاً "من، ما" تو ایسی صورت میں عام کے تحت ایک فرد کے باقی رہنے تک تخصیص ہو سکتی ہے اس کے بعد جائز نہیں کیوں کہ جب عام کے تحت کوئی فرد ہی باقی نہ رہا ہو کہ جس طرح امام شافعی کے مذہب کے مطابق "لاتاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ" میں ما کی عمومیت ختم ہو جاتی ہے تو اس سے عام کی وضع کا بے سود ہونا لازم آئے گا اور یہی حکم اسم جنس اور جمع کا ہوگا جب کہ وہ معرف باللام ہوں مثلاً "المرأۃ المسلمون" اور نکرہ تحت نفی کا بھی یہی حکم ہے۔

قوم، من اور ما میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ قوم اسم جمع ہے کہ جس کو جمعیت لازم ہے اسی وجہ سے ایک فرد کے لیے قوم کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں جب کہ من، ما میں معنیٰ کے اعتبار سے عموم ہے کہ واحد کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں اور جمع کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں لہذا ان میں عموم لازم نہیں اسی لیے ان میں تخصیص ایک فرد تک جائز ہے کہ ان کو عموم، جمعیت لازم نہیں۔

"وَاِنَّمَا جَازَ ذَالِكَ لِاَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِیْ اَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ اَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُوْلًا يَثْبُتُ الْاِحْتِمَالُ فِیْ كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ

حُكْمِ الْعَامِّ وَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِيْ حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيْصِهٖ وَاِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ اَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُوْمًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ مَوْجُوْدَةٍ فِيْ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَاِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى وُجُوْدِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيْ غَيْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيْصِهٖ فَيُعْمَلُ بِهٖ مَعَ وُجُوْدِ الْاِحْتِمَالِ "۔

اور یہ تخصیص جائز ہے اس لیے کہ جس مخصص نے عام کے جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے اگر بعض مجہول افراد کو نکالا ہے تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص ثابت ہوگا پس جائز ہے کہ وہ حکم عام کے تحت باقی ہو اور جائز ہے کہ وہ فرد دلیل خصوص کے تحت داخل ہو پس ہر فرد معین کے بارے میں دونوں طرفیں برابر ہوگئیں پس جب اس بات پر دلیل شرعی قائم ہو جائے کہ وہ فرد ان افراد کے مجموعہ سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں تو اس فرد کی تخصیص کی جانب راجح ہو جائے گی اور اگر مخصص نے عام کے جملہ افراد سے بعض معلوم افراد کو نکالا ہے تو ممکن ہے کہ وہ معلوم فرد میں کسی علت کے پائے جانے کے ساتھ معلول ہو پس جب اس فرد معلول کے علاوہ میں علت کے پائے جانے پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو اس کی تخصیص کی جانب راجح ہو جائے پس عام پر باقی افراد میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔

ظنی دلیل سے تخصیص کا جواز:

قولہ۔ وانما جاز ذالك الخ: سے پہلے مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ جب عام سے پہلی مرتبہ تخصیص دلیل قطعی سے ہو جائے تو اس کے بعد خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز ہے، "انما جاز" سے ظنی دلیل سے تخصیص کے جائز ہونے پر دلیل بیان کی کہ جب دلیل قطعی سے تخصیص ہوگئی تو عام ظنی ہو گیا لہذا ظنی سے مخصص جائز ہے دلیل مخصص نے عام سے جن افراد مخصوصہ کو نکالا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں کہ مجہول ہوں گے یا معلوم اگر افراد مخصوصہ مجہول ہوں تو ہر ہر فرد معین میں یہ احتمال باقی رہے گا کہ وہ خاص کیے ہوئے افراد کے تحت داخل ہیں یا عام کے تحت داخل ہیں جب ہر ہر فرد میں دونوں جہتیں برابر ہوگئیں تو ہر فرد میں احتمال ثابت ہو گیا۔ مثلاً کسی حاکم نے حکم دیتے ہوئے کہا کہ "اقتلوا المشرکین" جو تمام مشرکین کے افراد کو عام ہے پھر حاکم نے کہا "ولا تقتلوا بعضھم" اس کلام نے آ کر بعض غیر

معین افراد کو قتل کے حکم سے خارج کر دیا مگر وہ بعض متعین نہیں بلکہ مجہول ہیں لہذا ہر فرد مشرک میں یہ احتمال رہے گا کہ وہ "اقتلوا المشرکین" کے حکم میں داخل ہو اور قتل کیا جائے اور یہ احتمال بھی رہے گا کہ وہ "لاتقتلوا بعضھم" کے تحت داخل ہو اور قتل نہ کیا جائے اس کے بعد جب کوئی دلیل (اگرچہ ظنی ہی ہو) پائی جائے کہ یہ فرد دلیل خصوص کے تحت داخل ہے تو وہ فرد عام سے نکل جائے گا اور اس کی تخصیص کر دی جائے گی۔ جیسے قرآن مجید میں ہے "احل اللہ البیع وحرم الربو" اس میں البیع معرف باللام (الف لام جنسی) ہونے کی وجہ سے عام ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس حلت کو بیان فرمایا وہ عام ہے چاہے عوض و معوض دونوں برابر ہوں یا کم وبیش ہوں مثلاً ایک کلو گندم کے بدلے میں ایک کلو گندم یا دو کلو گندم ہو پھر اس عموم سے "حرم الربو" کہہ کر ربوا کو خاص کر لیا۔ ربوا کے معنیٰ مطلق زیادتی کے ہیں مگر آیت میں مطلق زیادتی کو حرام قرار دینا مراد نہیں کیونکہ بیع میں نفع اور مال کی زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے لہذا ربوا کا مفہوم مجہول ہے کہ اس سے کون سی زیادتی مراد ہے جو حرام ہے پھر شارع علیہ السلام نے اس کی وضاحت یوں کی "الحنطة بالحنطة الخ" میں چھ چیزوں کے ذریعے سے وضاحت کردی کہ ان میں کمی اور بیشی ربوا (سود) ہوگی مگر ان چھ (سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک) کے علاوہ دیگر اشیاء کا حکم معلوم نہ ہو سکا اس لیے امام اعظم کے نزدیک ربوا کی علت کیل مع جنس ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک ثمنیت اور طعمیت ہے۔

اگر دلیل مخصص (دلیل قطعی) نے افراد مخصوصہ معلوم کو عام سے خارج کیا تو اس میں یہ احتمال ہے کہ جن افراد مخصوصہ کو عام سے خارج کیا گیا ہے ہر ایسی علت سے معلول ہوں کہ جو علت اس فرد معین میں موجود ہو لہذا یہ علت جس جس فرد معین میں دلیل شرعی (اگرچہ ظنی ہو) کی بناء پر پائی جائے گی اس اس فرد میں تخصیص کی جہت کو عدم تخصیص پر ترجیح ہوگی مثلاً کسی حاکم نے حکم دیتے ہوئے کہا "اقتلوا المشرکین" اس میں المشرکین تمام مشرکوں کو شامل ہے لیکن پھر کہا "ولاتقتلوا اھل الذمة" کہہ کر ذمیوں کو خاص کر لیا گیا جن کے عدم قتل کی علت لڑائی نہ کرنا ہے تو جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی وہیں وہیں تخصیص ہو جائے گی لہذا بوڑھے، بچے، عورتیں اور اپاہج وغیرہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا چونکہ نہ لڑنا ان کے اندر بھی موجود ہے مصنف نے فرمایا کہ تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی بچ گئے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا لیکن باقی افراد میں تخصیص کا احتمال باقی رہے گا لہذا دلیل خصوص کے ذریعے جو افراد عام کے حکم سے خارج ہوتے رہیں گے ان پر عمل بھی ترک ہوتا رہے گا اور جو افراد باقی بچ گئے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

"۲:فَصْلٌ فِی الْمُطْلَقِ وَالْمُقَیَّدِ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰی اَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ کِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِذَا اَمْکَنَ الْعَمَلُ بِاِطْلَاقِهٖ فَالزِّیَادَةُ عَلَیْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ لَایَجُوْزُ

مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ فَالْمَامُوْرُ بِهٖ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْاِطْلَاقِ فَلَايُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ النِّيَّةِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْمُوَالَاةِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُّعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُقَالُ الْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالنِّيَّةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ۔

یہ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں ہے ہمارے اصحاب اس جانب گئے ہیں کہ کتاب اللہ کے مطلق پر جب اس کے اطلاق کے ساتھ عمل کرنا ممکن ہوتو اس پر خبر واحد اور قیاس کے ذریعے زیادتی جائز نہ ہوگی اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوھکم" میں ہے پس مامور بہ مطلق غسل ہے لہذا اس پر خبر واحد کے ذریعے نیت اور ترتیب اور موالات اور تسمیہ کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن خبر واحد کے ساتھ اس طور پر عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ مطلق غسل کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کی وجہ سے سنت ہے۔

مطلق ومقید کا خاص سے تعلق:

قولہ۔ فصل فی المطلق والمقید: مطلق اور مقید دونوں کا خاص سے تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں خاص کی دو قسموں (خاص النوع اور خاص جنس) سے ہیں خاص الفرد سے نہیں لہذا یہ کتاب اللہ کی کوئی مستقل قسمیں نہیں بلکہ خاص ہی کے تحت داخل ہیں۔

دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

مصنف نے ان دونوں کو ایک ہی فصل میں اس لیے جمع کیا کہ تقیید اطلاق کو عارض ہوتی ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تقابل ہے کسی دو چیزوں کے درمیان تقابل کا ہونا بھی مناسب وعلاقہ کو ظاہر کرتا ہے اسی مناسبت وعلاقہ (تقابل) کی وجہ سے ایک فصل میں جمع کیا۔

مطلق کی تعریف:

"والمطلق کل لفظ یدل علی الذات من غیر ان یلاحظه فیه الوصف" مطلق ہر وہ لفظ ہے جو صرف

ذات پر دلالت کرے اس میں کسی وصف کا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ خلاصہ تعریف یہ ہے کہ جس چیز میں صفت، شرط، زمان، مکان، عدد اور حال وغیرہ کا ذکر نہ ہو وہ مطلق ہے۔

مقید کی تعریف:

"المقید کل لفظ یدل علی الذات مع ملاحظة الوصف فیه" مقید ہر وہ لفظ ہے جو ایسی ذات پر دلالت کرے کہ جس میں کسی نہ کسی وصف کا لحاظ کیا گیا ہو یعنی جس میں شرط، زمان، مکان، عدد اور حال وغیرہ کا ذکر ہو۔

احناف کے نزدیک مطلق کا حکم:

قولہ۔ ذهب اصحابنا الی ان المطلق الخ: احناف کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کا حکم یہ ہے کہ کتاب اللہ کا مطلق خاص کی طرح قطعی ہے جب تک کتاب اللہ کے مطلق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس وقت تک خبر واحد اور قیاس سے مطلق پر زیادتی جائز نہیں کیونکہ کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے اور نسخ کے لیے اصول یہ ہے کہ دلیل ناسخ کا منسوخ سے قوی یا مساوی ہونا شرط ہے جب کہ خبر واحد اور قیاس دونوں ظنی ہیں لہذا ظنی سے ظنی پر زیادتی جائز نہیں۔

شوافع کے نزدیک مطلق کا حکم:

شوافع کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کا حکم یہ ہے کہ کتاب اللہ کا مطلق عام کی طرح ظنی ہے لہذا مطلق کو خبر واحد اور قیاس سے مقید کرنا جائز ہے کیونکہ ظنی سے ظنی پر زیادتی جائز ہے لہذا مطلق کو خبر واحد اور قیاس سے مقید کرنا جائز ہے۔

مطلق کے حکم پر مثال:

قولہ۔ مثاله وفی قوله تعالیٰ فاغسلوا الخ: سے پہلے مصنف نے کتاب اللہ کے مطلق کا حکم بیان کیا تھا اب یہاں سے اس پر اپنے اسلوب کے مطابق پہلی مثال قرآن مجید سے پیش کر رہے ہیں کہ جس کے مقابل آنے والی احادیث میں تطبیق دی جائے گی۔

نیت اور ترتیب:

امام شافعی کے نزدیک وضو میں نیت اور ترتیب شرط ہیں نیت کی فرضیت پر حدیث سے دلیل لاتے ہیں "انما الاعمال بالنیات" اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ وضو بھی اعمال میں سے ایک عمل ہے اور اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے لہذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا شرط ہونا ثابت ہوگیا۔ ترتیب کی فرضیت پر یہ حدیث پیش کرتے ہیں: "لا یقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطھور فی مواضعہ فیغسل وجھہ ثم یدیہ" اللہ تعالیٰ کسی کی نماز کو قبول نہیں فرماتا یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنی جگہوں میں نہ رکھے پس اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنے ہاتھ دھوئے۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ غسل ید کو ثم حرف عطف کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور ثم ترتیب کے لیے آتا ہے لہذا معلوم ہوا اعضاء وضو کے دھونے میں ترتیب ضروری ہے۔

پے در پے دھونا:

امام مالک کے نزدیک وضو میں اعضاء کو پے در پے دھونا فرض ہے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا: "انہ ﷺ امر رجلا صلی وفی قدمہ لمعۃ باعادۃ الوضوء والصلوٰۃ" حضور ﷺ نے ایک شخص کو نماز اور وضو دونوں کو لوٹانے کا حکم دیا کہ جس کے پاؤں میں چمک تھی اس حدیث کے علاوہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے پے در پے وضو فرمانے پر مواظبت فرمائی لہذا مواظبت کی وجہ سے فرض ہے۔

تسمیہ پڑھنا:

داؤد ظاہری وضو میں تسمیہ پڑھنے کو شرط قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ" اس شخص کا وضو ہی نہیں کہ جس نے وضو میں بسم اللہ نہ پڑھی۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ لا، لانفی جنس ہے کہ جس نے بسم اللہ نہ پڑھنے پر وضو کے وجود کی نفی کردی لہذا وضو میں تسمیہ پڑھنا شرط ہے۔

احناف کا مذہب:

احناف کے نزدیک وضو کے چار ہی فرائض ہیں ان کے علاوہ نہ کوئی چیز فرض ہے اور نہ ہی شرط ہے اس پر دلیل

قرآن مجید کی آیت وضو ہے: "فاغسلوا وجوهكم الخ" میں اوصاف وشرائط کالحاظ کیے بغیر مطلقاً اعضاء ثلاثہ کو دھونے اور سر پر مسح کرنے کا حکم ہے اور آیت وضو میں غسل اور مسح کو مطلق رکھا ہے اور یہی دو فرض ہیں لہذا وضو کی صحت کے لیے صرف دو چیزیں کافی ہیں: ۱: اعضاء ثلاثہ کا دھونا۔ ۲: سر کا مسح کرنا۔ لہذا اخبار احاد سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ کے لیے اصول یہ ہے کہ دلیل ناسخ کا منسوخ سے قوی یا برابر ہونا ضروری ہے جب کہ اخبار احاد ظنی ہیں لہذا ظنی سے قطعی پر زیادتی جائز نہیں جب کتاب اللہ کے مقابلہ میں اخبار احاد آجائیں تو احناف اپنے اسلوب کے مطابق قرآن وحدیث کے درمیان تطبیق پیدا کرتے ہیں جو یہاں ممکن ہے وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کی روشنی میں اعضاء ثلاثہ کا دھونا اور سر کا مسح کرنا فرض ہے اور وضو میں واجبات ہیں ہی نہیں کہ آیت اور حدیث کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے احادیث سے ثابت شدہ امور کو واجب قرار دیتے لہذا احادیث سے ثابت شدہ امور سنت کہلائیں گے۔

ائمہ کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی عشاللہ کی جانب سے بیان کردہ حدیث کا ایک جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے کہ ثواب الاعمال یعنی اعمال کے ثواب کا دارومدار نیتوں پر ہے اگر بغیر ثواب کی نیت کے وضو کر لیا تو وضو ہو جائے مگر ثواب نہیں ملے گا اگر عمل کے وجود کے لیے نیت ضروری ہوتی تو بغیر نیت کے نہانے، کپڑے دھونے اور جگہ کو پاک کرنے سے پاک نہیں ہونا چاہیے حالانکہ شوافع کے نزدیک بھی یہ امور ثابت ہوں گے۔

ترتیب کے متعلق بیان کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ محدثین کرام نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے نیز سنن ابوداؤد میں ہے کہ ایک دفعہ حضور ﷺ وضو کے دوران سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے وضو سے فارغ ہونے کے بعد مسح کیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ وضو کا اعادہ فرماتے اعادہ نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ترتیب فرض نہیں نیز واؤ مطلق جمع کے لیے آتی ہے اس کے لیے ترتیب شرط نہیں۔

امام مالک کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کا مواظبت فرمانا فرض ہونے کی دلیل نہیں ورنہ مضمضہ (کلی کرنا) استنشاق (ناک میں پانی چڑھانا) بھی فرض ہوتے حالانکہ ان پر بھی حضور ﷺ نے مواظبت فرمائی بلکہ مواظبت فرمانا سنت کی بھی دلیل ہے جیسا کہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے، مگر وہ مواظبت وجوب کی دلیل ہوگی کہ جس کے ترک پر وعید سنائی ہو داؤد ظاہری کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لا وضو میں لا جنس کی نفی کے لیے

نہیں بلکہ کمال کی نفی کے لیے آتا ہے کہ بسم اللہ کے بغیر وضو کامل (ثواب مرتب) نہیں ہوتا ہے کیونکہ لا جس طرح صحت کی نفی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح کمال کی نفی کے لیے بھی آتا ہے۔ لہذا احتمال کے متعلق مشہور **قاعدہ** ہے: "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" کہ جب احتمال آجائے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے لہذا اس حدیث سے فرضیت کو ثابت کرنا باطل ہے۔

عام اور مطلق میں فرق:

عام اور مطلق کے درمیان تین طرح کا فرق ہے:

۱۔ عام بیک وقت اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جب کہ مطلق اپنے افراد میں سے بعض غیر متعین افراد کو علی سبیل البدلیت (یکے بعد دیگرے) شامل ہوتا ہے۔

۲۔ عام تشخص سے خالی ہوتا ہے جبکہ مطلق صفت کی قید سے خالی ہوتا ہے۔

۳۔ عام کے افراد ہوتے ہیں جبکہ مطلق ایک فرد پر بھی صادق آسکتا ہے۔

تخصیص اور تقیید میں فرق:

تخصیص اور تقیید کے درمیان چار طرح کا فرق ہے:

۱۔ تخصیص یہ ہے کہ لفظ کا لغوی معنی میں تصرف کرنا جب کہ تقیید یہ ہے کہ لفظ کے لغوی مفہوم پر کسی قید کا اضافہ کرنا۔

۲۔ تخصیص کے بعد عام کا اصل مصداق معمول بہا رہتا ہے جب کہ تقیید کی صورت میں اس کے ساتھ کسی دوسرے مفہوم کی قید لگائی جاتی ہے۔

۳۔ تخصیص کلام اور غیر کلام دونوں سے ہوسکتی ہے جب کہ تقیید صرف کلام سے ہوسکتی ہے۔

۴۔ تخصیص اگر کلام سے ہو تو جملہ کا ہونا ضروری ہے جب کہ تقیید غیر جملہ سے ہی بھی ہوسکتی ہے۔

"وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ اِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزِّنَا فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ

لَايَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيْبُ مَشْرُوْعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ"۔

اوراس طرح اللہ تعالیٰ کے قول "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الخ" میں ہم نے کہا کہ کتاب اللہ نے سوکوڑے مارنے کوزنا کی حد قرار دیا ہے لہذا اس پر بطور حد کے نبی کریم ﷺ کے قول "البكر بالبكر فاجلد مائة وتغريب عام" کی وجہ سے تغریب یعنی ایک سال کے لیے شہر بدر کرنے کی زیادتی نہیں کی جائے گی بلکہ خبر مذکور پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس سوکوڑے مارنا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے حد شرعی ہوگا اور ایک سال کی جلاوطنی حدیث کے حکم کی وجہ سے سیاسۃ ومصلحۃ مشروع ہوگی۔

مطلق کے حکم پر دوسری مثال:

قولہ۔ وكذالك قلنا في قوله تعالى الزانية الخ: مصنف نے اس سے قبل کتاب اللہ کے مطلق پر پہلی مثال پیش کی تھی اس کی فراغت کے بعد یہاں سے کتاب اللہ کے مطلق پر دوسری مثال پیش کررہے ہیں اور فرمایا اسی طرح یعنی جس طرح گزشتہ مثال میں کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے عمل کیا گیا اور اس کے مقابل آنے والی احادیث سے اس پر زیادتی نہیں کی گئی بلکہ ان کو معمول بہا بنانے کے لیے تطبیق دی گئی اسی طرح آنے والی مثال میں بھی کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا اور اس کے مقابل آنے والی حدیث سے اس پر زیادتی نہیں کی جائے گی بلکہ حدیث کو بھی معمول بہا بنانے کے لیے تطبیق دی جائے گی۔

حد زنا میں ائمہ کرام کا اختلاف:

نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر غیر شادی شدہ مرد وعورت زنا کریں تو کیا ان کی حد فقط سوکوڑے ہیں یا کوڑوں کے ساتھ ایک سال کی جلاوطنی (ملک بدر کرنا) بھی ہے، اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک حد زنا فقط سوکوڑے ہیں جب کہ شوافع کے نزدیک حد زنا سوکوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کا مجموعہ ہے۔

شوافع کی دلیل:

شوافع حدیث سے دلیل دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے غیر شادی شدہ مرد وعورت کی حد زنا بیان کرتے ہوئے

ارشاد فرمایا: "البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام" حدیث میں البکر سے پہلے الفاظ محذوف ہونگے "عقوبة زنا البکر بالبکر الخ" تاکہ مفہوم سمجھ آئے اگر غیر شادی شدہ مرد وعورت زنا کریں تو ان کو سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال ملک بدر کیا جائے عبارت میں تغریب کا عطف جلد مائۃ پر ہے جو حکم معطوف علیہ کا ہوتا ہے وہی حکم معطوف کا ہوتا ہے جب معطوف علیہ (جلد مائۃ) حد شرعی ہے تو معطوف (تغریب عام) بھی حد شرعی ہوگا۔ لہٰذا اس حدیث میں دو چیزوں کے مجموعے کو حد زنا قرار دیا ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة" عورت اور مرد زنا کریں پس ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔ اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ "الزانیة" اور "الزانی" پر الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے مراد غیر شادی شدہ ہیں قرآن مجید نے غیر شادی شدہ مرد وعورت کی حد زنا فقط سو کوڑے بیان کی ہے اور سو کوڑے مارنا مطلق ہے جو کسی قید سے مقید نہیں لہٰذا اس مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ حد فقط سو کوڑے ہی ہوں اگر خبر واحد سے سو کوڑے مارنے کے ساتھ ایک سال کی جلاوطنی کو بھی حد میں شمار کریں تو حد زنا دو چیزوں کا مجموعہ بن جائے گی کہ جس سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی لازم آتی ہے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ دلیل ناسخ کا منسوخ سے قوی یا اس کے مساوی ہونا شرط ہے حالانکہ خبر واحد ظنی ہے اور ظنی نہ ہی کتاب اللہ کے اصل حکم کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ ہی اس کے وصف اطلاق کو ختم کر سکتی ہے لہٰذا خبر واحد کے ذریعے جلاوطنی کو بطور حد ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

نیز اسی آیت میں اسی بات پر ایک اور قرینہ دلالت کرتا ہے کہ سو کوڑے کو جزا سے تعبیر کیا ہے اور جزاء الاجتزاء سے ماخوذ ہے جس کا معنی کافی ہونے کے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ زنا کے لیے حد سو کوڑے کافی ہیں۔

شوافع کی دلیل کا جواب:

شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مطلق کو مقید نہیں کر سکتی لہٰذا کتاب اللہ کے مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے حدیث اور کتاب اللہ کے درمیان اس طرح تطبیق دیں گے کہ حدیث بھی معمول بہا ہو جائے لہٰذا کتاب اللہ کی روشنی میں حد فقط سو کوڑے ہوں گے اور حدیث کی روشنی میں ایک سال کی جلاوطنی بطور تعزیر ہوگی چاہے حاکم ملک بدر کرے یا نہ کرے۔

حد اور تعزیر میں فرق:

حد اور تعزیر میں فرق یہ ہے کہ حد اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر و معین ہوتی ہے جس کی کمی بیشی میں بندے کو کچھ اختیار نہیں۔ جب کہ تعزیر یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر نہ ہو بلکہ اس کی تعیین حاکم وقت کی رائے پر موقوف ہو۔ تغریب عام تعزیر ہے حد شرعی نہیں لہٰذا امام وقت اور حاکم وقت اگر کسی انتظامی مصلحت کے تحت یہ ضروری سمجھتا ہو کہ اس کو ملک بدر کرنے میں ہی فائدہ ہے تو ملک بدر کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔ حد شرعی کے نہ ہونے پر یہ بھی دلیل ہے کہ ملک بدر کرنا صرف زنا کے ساتھ خاص نہیں بلکہ جب قاضی کسی جرم میں ملک بدر کرنے میں انتظامی مصلحت سمجھتا ہو تو وہ دیگر جرائم میں بھی ملک بدر کر سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ تغریب عام حد شرعی نہیں۔ تعزیراً ملک بدر کرنے پر ایک شاہد تو یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ہیت نامی مخنث کو کسی مصلحت کے تحت مدینہ منورہ سے نکال دیا تھا اور یہ نکالنا بطور حد نہ تھا بلکہ تعزیراً تھا اسی طرح سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے امیہ بن خلف زانی کو سو کوڑے مار کر جب ملک بدر کیا تو وہ ہرقل سے مل کر نصرانی ہو گیا تو جب اس بات کی خبر حضرت عمر کو ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ میں اب کسی کو ملک بدر نہیں کروں گا اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ ملک بدر کرنا حد شرعی نہیں بلکہ تعزیر ہے کیونکہ حد بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتی جب کہ حضرت عمر نے فرمایا کہ میں اب کسی کو ملک بدر نہیں کروں گا آپ کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ملک بدر کرنا تعزیر ہے نہ کہ حد شرعی۔

شادی شدہ مرد و عورت کی حد زنا:

شادی شدہ مرد و عورت کی شرعی سزا رجم (سنگسار) ہے جس کی دلیل باری تعالیٰ یہ فرمان ہے: "الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما" یہ آیت اگرچہ تلاوۃً منسوخ ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے اس کے علاوہ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ والا واقعہ بھی دلیل ہے اور اجماع سے بھی یہی ثابت ہے اگر ایک شادی شدہ اور دوسرا غیر شادی شدہ ہو تو شادی شدہ کو سنگسار اور غیر شادی شدہ کو کوڑے مارے جائیں گے۔ **محصن** اور **محصنہ** ہونے کے لیے سات شرائط ہیں:

۱۔ عقل۔ ۲۔ بلوغ ۳۔ حریت
۴۔ اسلام ۵۔ نکاح صحیح ۶۔ زوجین کا ان صفات کا حامل ہونا
۷۔ ان صفات کے پائے جانے کے بعد جماع کا ہونا۔

جب یہ تمام شرطیں پائیں جائیں تب رجم کیا جائے گا۔

خون کے مباح ہونے کی صورتیں:

مسلمان کا خون تین صورتوں میں مباح ہے:

۱۔ ایمان لانے کے بعد کفر کرنا۔

۲۔ محصن ہونے کے بعد زنا کرنا۔

۳۔ کسی کو ناحق قتل کرنا۔

سوال: آیت سرقہ میں سارق کو پہلے اور سارقہ کو بعد میں ذکر کیا جبکہ حد زنا والی آیت میں زانیہ کو پہلے اور زانی کو بعد میں ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس اسلوب میں حکمت یہ ہے کہ سرقہ (چوری) میں جرات و بہادری کی ضرورت ہے بزدل آدمی چوری نہیں کر سکتا چونکہ مردوں میں بہادری بنسبت عورتوں کے زیادہ ہوتی ہے اس لیے آیت سرقہ میں مذکر (سارق) کو مقدم کیا نیز چوری میں مرد اصل ہے لہذا اصل کے تقدم کی وجہ سے ذکر میں بھی پہلے لایا گیا جب کہ حد زنا والی آیت میں عورت (زانیہ) کو پہلے لایا گیا کیونکہ زنا کے واقع ہونے کا سبب شہوت ہے اور عورتوں میں شہوت بنسبت مردوں کے زیادہ ہے اس لیے عورت کو مرد پر مقدم کیا نیز زنا میں عورت اصل ہوتی ہے لہذا اصل کے تقدم کی وجہ سے ذکر میں بھی پہلے لائی گئی۔

"وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوْءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ يَّكُوْنَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالْوُضُوْءِ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوْءِ الْوَاجِبِ بِالدَّمِ"۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "ولیطوفوا بالبیت العتیق" طواف کعبہ کے مسمیٰ ومفہوم میں مطلق ہے لہذا اس پر حدیث کی وجہ سے وضو کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو بایں طور کہ کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہوگا چنانچہ واجب وضو کے ترک سے لازم آنے والے نقصان کی تلافی دم دیکر کی جائے گی۔

قولہ۔ وکذالك قوله تعالیٰ ولیطوفوا الخ: مصنف کی غرض یہ ہے کہ جس طرح اس سے پہلے مثال میں "مائۃ جلدۃ" مطلق تھا اسی طرح آنے والی مثال میں "ولیطوفوا" میں طواف زیارت مطلق ہے۔

طواف زیارت میں وضو کی شرعی حیثیت:

طواف زیارت میں وضو کی شرط ہے یا نہیں، اس میں دو ائمہ کرام کا اختلاف ہے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طواف زیارت کے لیے وضو شرط نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک طواف کے لیے وضو شرط ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی طواف زیارت کے لیے وضو کی شرط پر اس حدیث سے دلیل لاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "الطواف بالبیت مثل الصلوٰۃ" خانہ کعبہ کا طواف نماز کی طرح ہے۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ خانہ کعبہ کے طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح نماز کے لیے وضو شرط ہے اسی طرح طواف کے لیے بھی وضو شرط ہوگا لہذا طواف زیارت کے لیے وضو شرط ہوا۔

احناف کے مذہب پر دلیل:

احناف، طواف کے لیے وضو کی شرط نہ ہونے پر قرآن مجید سے دلیل دیتے ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ولیطوفوا بالبیت العتیق" اور چاہیے کہ وہ پرانے گھر کا طواف کریں۔ اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں "ولیطوفوا" مطلق ہے جو خانہ کعبہ کے گرد چکر لگانے پر دلالت کرتا ہے اس میں وضو اور عدم وضو کی کوئی قید نہیں ہے لہذا خبر واحد کے ذریعے سے کتاب اللہ کے مطلق کو وضو کی شرط کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ احناف کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کے اصل کو بدلنا یا کسی وصف کے ساتھ مقید کرنا نسخ ہے جب کہ خبر واحد کے ذریعے سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں احناف کا یہ اسلوب ہے کہ جب کتاب اللہ کے مقابلے میں خبر واحد آجائے اگر ان دونوں کے درمیان کتاب اللہ کے مطلق کے حکم میں تبدیلی واقع ہوئے بغیر جمع کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کے مطلق کی روشنی میں مطلق طواف فرض ہوگا اور حدیث کی روشنی میں طواف کے لیے وضو واجب ہوگا۔ واجب کے رہ جانے سے طواف زیارت میں جو کمی واقع ہوئی اس کا ازالہ اولاً تو اعادہ طواف سے کیا جائے گا اگر اعادہ نہ کر سکا تو اس کی تلافی دم (بکری) دے کر کی جائے گی اگر طواف زیارت کے علاوہ طواف مسنون ہو تو صدقہ وخیرات کرنے سے نقصان کو پورا کیا جائے گا۔

امام شافعی کی طرف سے وارد ہونے والا اعتراض مع جوابات:

امام شافعی کی طرف سے احناف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر خانہ کعبہ کا طواف مطلقاً فرض ہے تو تم نے مطلق کو سات چکر لگانے اور ان کو حجر اسود سے شروع کرنے والی احادیث سے مقید کر دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ "ولیطوفوا" طواف میں تو مطلق ہے مگر چکروں کی تعداد اور آغاز کے مقام کے متعلق مجمل ہے اور مجمل کا بیان خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ صاحب نور الانوار نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ممکن ہے سات چکروں والی حدیث اور حجر اسود سے ابتداء والی حدیث خبر مشہور ہو لہٰذا خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

خانہ کعبہ کو عتیق کہنے کی وجوہات:

خانہ کعبہ کو عتیق کہنے کی تین وجوہات ہیں:

۱۔ عتیق بمعنی قدیم کیونکہ عبادت گاہوں میں سے پہلی عبادت گاہ خانہ کعبہ ہے۔
۲۔ عتیق بمعنی آزاد چونکہ خانہ کعبہ کو اللہ تعالیٰ نے ہر طرح کی شرارتوں سے پاک و آزاد رکھا ہے۔
۳۔ عتیق بمعنی معتق کیوں کہ خانہ کعبہ لوگوں کو جہنم سے آزاد رکھنے والا ہے اس وجہ سے اس کو عتیق کہا جاتا ہے۔

"وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ تَعَالىٰ وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الرُّكُوْعِ فَلَايُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيْلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلىٰ وَجْهٍ لَايَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ مُطْلَقُ الرُّكُوْعِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيْلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ"۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "وارکعوا مع الراکعین" رکوع کے مسمی اور مفہوم میں مطلق ہے لہٰذا حدیث کی وجہ سے اس پر تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن حدیث پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ مطلق رکوع کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگا اور تعدیل ارکان حدیث کے حکم کی وجہ سے واجب ہوں گے۔

وکذالک قولہ تعالیٰ وارکعوا الخ: جس طرح گزشتہ مثال میں "ولیطوفوا" مطلق تھا کہ جس پر خبر واحد کے ذریعے وضو کی شرط جائز نہیں تھی، اسی طرح آنے والی مثال میں "وارکعوا" مطلق ہے کہ جس پر خبر واحد کے ذریعے تعدیل ارکان کی شرط جائز نہیں۔

تعدیل ارکان کی رکنیت میں ائمہ کرام کا اختلاف:

نماز میں تعدیل ارکان (ارکان کو آہستہ ادا کرنا) فرض ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہیں طرفین (امام اعظم اور امام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ تعدیل ارکان نماز میں فرض نہیں بلکہ واجب ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی کی دلیل:

امام ابو یوسف اور امام شافعی نے تعدیل ارکان کی فرضیت پر حدیث سے دلیل دی ہے حضور نبی کریم ﷺ نے ایک دیہاتی (خلاد بن رافع انصاری) سے ارشاد فرمایا کہ جنہوں نے مسجد نبوی میں داخل ہو کر جلدی جلدی نماز پڑھ کر ختم کر دی تھی "قم فصل فانك لم تصل" جاؤ دوبارہ نماز پڑھو کہ تم نے نماز نہیں پڑھی۔ وہ صحابی دوبارہ نماز پڑھ کر واپس آئے پھر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "قم فصل فانك لم تصل" پھر گئے نماز پڑھ کر آئے پھر ارشاد فرمایا: "قم فصل فانك لم تصل" پھر صحابی نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھے ایسی ہی نماز پڑھنی آتی ہے آپ مجھے سکھائیں چنانچہ حضور ﷺ نے اس کو نماز سکھائی۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور ﷺ نے تعدیل ارکان کے نہ ہونے کی وجہ سے نماز کی نفی فرمائی اور نماز کی نفی فرض کے چھوٹنے پر ہوتی ہے، واجب اور سنت کے چھوٹنے پر نماز کی نفی نہیں ہوتی لہذا اس حدیث سے تعدیل ارکان کا فرض ہونا ثابت ہوا۔

طرفین کی دلیل:

امام اعظم ابو حنیفہ اور امام محمد تعدیل ارکان کے فرض نہ ہونے پر قرآن مجید کی آیت بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وارکعوا مع الراکعین" اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔ وارکعوا سے مراد فقط رکوع نہیں بلکہ کل نماز مراد ہے گویا جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ "وارکعوا" میں مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع خاص معنی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور وہ حالت قیام سے جھکنا ہے لہذا کتاب اللہ کے مطلق پر تعدیل ارکان کی قید بڑھا کر مقید کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں۔

جب قرآن وحدیث کے درمیان بظاہر تعارض آ جائے تو احناف کا اسلوب یہ ہے کہ اگر ان دونوں کو جمع کرنے سے کتاب اللہ کے مطلق کے حکم میں تبدیلی پیدا ہوئے بغیر جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کریں گے ورنہ خبر واحد کو ترک کر دیں گے مگر یہاں دونوں میں تطبیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کی روشنی میں مطلقاً رکوع فرض ہوگا اور حدیث کی روشنی میں تعدیل ارکان واجب ہے۔

امام شافعی وامام ابو یوسف کی بیان کردہ حدیث کے جوابات:

حضرت خلاد بن رافع انصاری رضی اللہ عنہ والی حدیث کے چند جوابات ہیں:

۱۔ حدیث اعرابی میں نماز کی نفی سے مراد نماز کامل کی نفی ہے اور نماز کو دہرانے کا حکم نقصان کے ازالہ کے لیے ہے یا زجر و توبیخ کے لیے ہے۔

۲۔ تعدیل ارکان (طمانیت) رکن کو مکمل کرنے کے قبیل سے ہے اور جو رکن کو مکمل کرنے کے قبیل سے ہو وہ واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا نماز میں تعدیل ارکان ان امور کے لیے واجب ہے جو فرض ہیں مثلاً رکوع، سجود، قیام وغیرہ باقی جو امور واجب ہیں ان میں تعدیل ارکان سنت ہے۔ مثلاً قومہ اور جلسہ کہ یہ واجبات میں سے ہیں اور حدیث میں رکوع و سجود میں تعدیل ارکان کو ادا نہیں کیا گیا تھا جو کہ فرض کی تکمیل کے لیے واجب ہے اس کے ترک کی وجہ سے جو نقصان لازم آیا اس کی تلافی کے لیے نماز کے دہرانے کا حکم دیا گیا کہ جس طرح ترک رکن (فرض) کی بناء پر نماز پر عدم اور فساد کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ترک واجب پر بھی عدم وفساد کا حکم لگا دیا جاتا ہے کیونکہ من وجہ ترک واجب پر بھی عدم کا حکم لگتا ہے۔ اسی وجہ سے واجب کے ترک ہو جانے سے سجدہ سہو کرنا پڑتا ہے اگر سجدہ سہو نہ کیا تو نماز کو دہرانا لازمی ہوتا ہے اگر قصداً واجب کو ترک کر دیا تو تارک واجب گنہگار ہوگا اور نماز کا اعادہ فرض ہوگا۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا يَجُوْزُ التَّوَضِّيْ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهٗ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيَّرَ اَحَدُ اَوْصَافِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ الْمَصِيْرِ اِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهٰذَا قَدْ بَقِيَ مَاءٌ مُطْلَقًا فَاِنَّ قَيْدَ الْاِضَافَةِ مَا اَزَالَ عَنْهُ اِسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهٗ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهٖ عَلٰی صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهٰذَا الْمُطْلَقِ وَبِهٖ يُخْرَجُ حُكْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُوْنِ وَالْاُشْنَانِ

وَاَمْثَالَهٗ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَالنَّجِسُ لَا يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ وَبِهٰذَا الْاِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فَاِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مُحَالٌ۔

اور اسی اصل کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی اور اس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا ہو اس لیے کہ تیمم کی طرف لوٹنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور یہ یعنی ماء زعفران اور پاک چیز ملا ہوا پانی ماء مطلق رہ کر ہی باقی ہیں کیونکہ اضافت کی قید نے ماء الزعفران وغیرہ سے پانی کے نام کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کو واضح اور ثابت کر دیا ہے پس وہ ماء مطلق ہی کے حکم کے تحت داخل رہے گا اور پانی کے منزل من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط اس مطلق کے لیے قید ہے اور اسی سے زعفران اور صابون اور اشنان اور اس جیسے دیگر پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے اور اس حکم سے یعنی ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود ماء کے مقید نہ ہونے بلکہ مطلق رہنے کے حکم سے اللہ تعالیٰ کے قول "ولکن یرید لیطھر کم" میں غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وضو واجب ہونے کے لیے حدث شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدث کے پاکی حاصل کرنا محال ہے۔

قولہ۔ وعلی ھذا قلنا یجوز التوضیء الخ: عبارت میں ہذا اسم اشارہ کا مشار الیہ مطلق کا حکم ہے لہذا اس عبارت سے مصنف کی غرض کتاب اللہ کے مطلق پر ایک مسئلہ کی تفریع بیان کرنا ہے۔

ماء زعفران کے حکم کی تخریج:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر پانی میں زعفران یا کوئی پاک چیز مل جائے اور پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف بھی بدل جائے کیا ایسے پانی کی موجودگی میں وضو کرنا جائز ہوگا یا تیمم کرنا واجب ہوگا؟ اس میں دو مذہب ہیں:

۱۔ احناف کے نزدیک ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہوگا بلکہ اسی پانی سے وضو کرنا لازم ہوگا۔

۲۔ امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم واجب ہوگا اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔

امام شافعی اور امام مالک کی دلیل:

ان ائمہ کرام کے نزدیک ماء زعفران وغیرہ سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہوگا ان کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: "فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا" پس اگر تم مطلق پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں "ماء" مطلق ہے لہذا آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ماء مطلق میسر نہ ہو تو تیمم کرلیا کرو۔ اللہ تعالیٰ نے ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے جب کہ ماء زعفران وغیرہ میں پانی مطلق نہیں بلکہ مقید ہے کیونکہ زعفران نے آکر پانی کو اس حالت سے نکال دیا ہے کہ جس حالت پر پانی آسمان سے اترتا ہے جیسے ارشاد ربانی ہے: "وانزلنا من السماء ماء طهورا" اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا حالانکہ زعفران نے آکر مطلق پانی کو مقید کردیا ہے یہ پانی ایسے ہی ہے کہ جس طرح "ماء الورد" (گلاب کا پانی) "ماء اللحم" (گوشت کا پانی) ہیں۔ لہذا جس طرح ان پانیوں کے ہوتے ہوئے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ تیمم واجب ہے اسی طرح ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشنان سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ایسے پانی کی موجودگی میں بھی تیمم واجب ہوگا۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک ماء زعفران مطلق پانی ہے، لہذا اس سے وضو کرنا جائز ہوگا، ماء زعفران کے ماء مطلق ہونے پر دلیل یہ ہے کہ جب کسی کو پانی لانے کا حکم دیا جائے اگر پانی لانے والا شخص ماء زعفران لے آتا ہے تو اس کو حکم کی تعمیل کرنے والا شمار کیا جاتا ہے جبکہ ماء الورد کے لانے والے کو حکم کی تعمیل کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا۔ نیز ماء زعفران کی طرف پانی لانے والے کے ذہن کا منتقل ہونا یہ بھی اس کے مطلق ہونے پر دلالت کرتا ہے جب ماء زعفران مطلق پانی ہے تو اس کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوتا لہذا وضو کرنا اس پانی سے جائز ہوا اسی طرح اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے مثلاً دودھ، سرکہ، ذبیب وغیرہ ان کے ملنے سے پانی مغلوب ہوا۔ پانی اس وقت مغلوب ہوتا ہے کہ جب پانی کا نام ختم ہو تو اس صورت میں اس پانی سے وضو کرنا ناجائز ہے اگرچہ تینوں اوصاف (رنگ، بو، ذائقہ) "احد اوصافہ" کی قید قید احترازی نہیں لہذا اگر کسی ایک وصف کے واقع ہونے سے پانی کا نام ختم ہوجائے اور وہ شیء غالب ہو اور پانی مغلوب ہو تو وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرنا واجب ہوگا۔ اگر تینوں اوصاف بدل جائیں لیکن پانی کا نام باقی رہے تو ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

امام شافعی نے یہ دلیل دی تھی کہ آیت میں ماء مطلق ہے جب کہ زعفران نے آ کر ماء کو مقید کر دیا ہے لہذا اس سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ ماء مطلق کی عدم موجودگی میں تیمم واجب ہے اس کا جواب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "فان قیل الاضافۃ" سے دیا ہے۔

جواب سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ ہے تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ اضافت تقییدی جیسے "ماء الورد، ماء اللحم"۔

۲۔ اضافت تعریفی جیسے "ماء الزعفران، ماء الصابون، غلام زید" وغیرہ

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اضافت تقییدی میں شیء قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے مثلاً ماء الورد سے مراد وہ پانی ہوگا جو گلاب سے نچوڑ کر نکالا گیا ہو جب کہ اضافت تعریفی میں شیء قید سے مقید نہیں ہوتی بلکہ اس قید سے کیفیت روشن ہوتی ہے مثلاً "ماء النھر، ماء البحر" نہر کا پانی، دریا کا پانی۔ لہذا اضافت تقییدی سے پانی کے نام کی نفی کرنا صحیح ہے جب کہ اضافت تعریفی سے پانی کے نام کی نفی کرنا درست نہیں۔ تمہیدی مقدمہ کے بیان کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ زعفران، صابون، اشنان وغیرہ کی اضافت اضافت تعریفی ہے نہ کہ اضافت تقییدی۔ لہذا اس اضافت کے باوجود زعفران والا پانی ماء مطلق ہی رہے گا بلکہ اضافت نے آ کر اس کے پانی ہونے کو مزید واضح کر دیا۔ کیونکہ اس اضافت کی وجہ سے باقی تمام پانیوں کی تمیز ہو گی لہذا امام شافعی کا اعتراض ہم پر وارد ہونے کے بجائے خود انہی کی طرف لوٹتا ہے وہ اس طرح کہ آیت میں پانی مطلق ہے "فان لم تجدوا ماء" جب کہ امام شافعی نے "منزل من السماء" کی صفت پر ہونے کی قید لگا کر آیت میں ماء کو مقید کر دیا حالانکہ آیت میں ماء کو مطلق رکھا گیا ہے۔

اعتراض مع جواب:

قولہ۔ وخرج عن هذه القضية الخ: یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ شوافع کی طرف سے اضافت پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ماء زعفران میں اضافت کے باوجود ماء مطلق ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے جب کہ اسی طرح کی اضافت "ماء النجس" میں بھی ہے مگر اے احناف تم نے کہا کہ اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں حالانکہ اس میں بھی اضافت ماء زعفران کی طرح ہے پھر فرق کیسا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کا مقصد تو طہارت حاصل کرنا ہے جس کا مفہوم "ولکن یرید لیطھرکم" سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو پاک کرنے کے لیے خود پاک ہونا ضروری ہے جب کہ ماء نجس خود پلید ہے اس لیے اس سے طہارت کس طرح حاصل کی جاسکتی ہے۔ لہٰذا ماء نجس "فان لم تجدوا ماء" کے تحت داخل نہیں اور یہ آیت ماء طاہر کے حق میں مطلق ہے نیز "ماء النجس" میں اضافت تقییدی ہے کہ جس نے آ کر پانی کے نام کو ختم کر دیا ہے۔

ضمنی مسئلہ کی وضاحت:

اس عبارت سے مصنف کی غرض "ولکن یرید لیطھرکم" سے اشارۃً (اشارۃ النص) معلوم ہونے والے ایک مسئلے کو بیان کرنا ہے کہ آیت میں غور و فکر کرنے سے معلوم ہوا کہ وضو کا مقصد تحصیل طہارت ہے اور تحصیل طہارت سے مراد حدث کا ازالہ کرنا ہے۔ لہٰذا وضو واجب ہونے کے لیے حدث کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ بغیر حدیث کے اس کا ازالہ ممکن ہی نہیں لہٰذا آیت وضو کی عبارت اس طرح ہوگی: "یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ وانتم محدثون او نائمون فاغسلوا الخ" اسی کو مصنف نے یوں بیان فرمایا کہ حدث کے پائے جانے کے بغیر تحصیل طہارت محال ہے کیونکہ اس میں تحصیل حاصل لازم آ رہا ہے۔ اور تحصیل حاصل باطل ہے باقی رہا وضو پر وضو کرنا تو اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب انکاری اور دوسرا جواب تسلیمی۔ جواب انکاری یہ ہے کہ وضو تحصیل طہارت کے لیے نہیں بلکہ تحصیل فضیلت و قربت کی بناء پر ہے جواب تسلیمی یہ ہے کہ وضو پر وضو کرنا تحصیل طہارت کے لیے بھی درست ہے کہ جو گناہ زبان آنکھ وغیرہ سے صادر ہوئے ہیں وضو جدید کی وجہ سے ان سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جس طرح ظاہری حدث کے لیے وضو کرنا جائز ہے۔ اسی طرح حدث معنوی کے لیے بھی وضو کرنا جائز ہے۔

"قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رضی اللہ عنہ عَنْهُ الْمُظَاهِرُ اِذَا جَامَعَ امْرَاَتَهٗ فِيْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَايَسْتَانِفُ الْاِطْعَامَ لِاَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِيْ حَقِّ الْاِطْعَامِ فَلَايُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدْمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى اِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ"۔

حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ظہار کرنے والا جب اپنی بیوی سے کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لے تو از سر نو کھانا نہیں کھلائے گا کیونکہ کھانا کھلانے کے حق میں کتاب اللہ مطلق ہے۔ لہٰذا کھانا کھلانے پر جماع نہ کرنے کی شرط لگا کر روزے پر قیاس کرتے ہوئے زیادتی نہیں کی جائے گی بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا اور مقید اپنی قید پر باقی رہے گا۔

امام اعظم کا متفرع کردہ مسئلہ:

قولہ۔ قال ابو حنیفۃ الخ: مصنف کی غرض مطلق کے حکم پر امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے متفرع کردہ مسئلے کو بیان کرنا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ (جن سے نکاح دائما حرام ہو) میں سے کسی کے ایسے عضو سے تشبیہ دی کہ جس کا دیکھنا مظاہر (ظہار کرنے والے) پر حرام ہو مثلاً یوں کہا "انت علی کظھر امی" کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ عورت مظاہر پر حرام ہو جائے گی کہ اس سے نہ جماع جائز ہے اور نہ ہی دواعی جماع (چھونا، بوسہ دینا) ظہار سے نکاح تو نہیں ٹوٹتا مگر جماع اور دواعی جماع تب حلال ہونگے کہ وہ ظہار کا کفارہ ادا کرے ظہار کے کفارے کی تین قسمیں ہیں کہ جن میں سے کسی ایک کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے:

۱۔ غلام آزاد کرنا۔
۲۔ اگر غلام میسر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا اور ان دونوں قسموں میں تمام ائمہ کے نزدیک جماع سے پہلے کفارہ کی کوئی ایک قسم ادا کرنا لازمی ہے کیونکہ ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم میں "من قبل ان یتماسا" کی قید مذکور ہے۔
۳۔ اگر پہلی دونوں قسموں میں سے کسی قسم پر قادر نہیں تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے کفارے کی اس قسم میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے کہ احناف کے نزدیک کھانا کھلانے کے کفارے میں "من قبل ان یتماسا" کی قید ملحوظ نہیں جب کہ شوافع کے نزدیک یہ قید ملحوظ ہوگی۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کے نزدیک کھانا کھلانے کے کفارہ میں "من قبل ان یتماسا" کی قید ملحوظ ہوگی ان کی دلیل قیاس ہے کہ انہوں نے کفارہ اطعام کو کفارہ صوم پر قیاس کیا ہے وہ اس طرح کہ کفارہ اطعام اور کفارہ صوم دونوں کفارہ ہونے میں مشترک ہیں روزہ اور اطعام میں سے ہر ایک کو زجر و توبیخ کے لیے واجب کیا گیا ہے لہذا جس طرح روزوں کے درمیان جماع کرنے کی صورت میں سختی کرتے ہوئے دوبارہ روزے رکھنا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح کھانا کھلانے میں بھی اگر چند افراد کو کھانا کھلایا پھر جماع کر دیا تو ازسر نو کھانا کھلایا جائے گا لہذا کفارہ اطعام میں بھی "من قبل ان یتماسا" کی قید ملحوظ ہوگی۔

امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل:

امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک کھانا کھلانے میں "من قبل ان یتماسا" کی قید ملحوظ نہیں ہوگی ان کی دلیل کفارہ ظہار والی آیت ہے کہ جس میں کفارہ اطعام کو مطلق رکھا گیا ہے:"فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا" کھانا کھلانے کے حق میں یہ آیت مطلق ہے: "من قبل ان یتماسا" (قبل جماع) کی قید سے مقید نہیں ہے۔لہذا قیاس کے ذریعے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں کیونکہ مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے اور کتاب اللہ کا نسخ قیاس سے جائز نہیں۔اللہ تعالیٰ نے کفارہ رقبہ (غلام) اور کفارہ صوم (روزہ) دونوں میں سے ہر ایک کو"من قبل ان یتماسا" کی قید سے مقید کیا ہے لہذا باری تعالیٰ کا کفارہ کی دو قسموں میں اس قید کو ذکر کرنا اور ایک قسم میں اس کو ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ منشاء خداوندی یہی ہے کہ پہلی دو قسمیں"من قبل ان یتماسا" کی قید سے مقید ہوں اور تیسری قسم اس قید سے مطلق رہے۔اس میں کوئی ایسی حکمت پوشیدہ ہے کہ جس تک ہماری رسائی ممکن نہیں ہے۔لہذا مطلق پر "المطلق یجری علی اطلاقہ" کے تحت اور مقید پر "المقید یجری علی تقییدہ" کے تحت عمل کیا جائے گا۔

"وَكَذَالِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةُ فِيْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ فَلَايُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْاِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ"۔

اور اسی طرح ہم نے کہا کہ ظہار اور یمین کے کفارہ میں رقبہ مطلق ہے لہذا اس پر ایمان کی شرط کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

مطلق پر کفارہ ظہار و یمین سے مثال:

قولہ۔ وکذالک قلنا الرقبۃ الخ: سے مصنف کی غرض کتاب اللہ کے مطلق کے حکم پر ایک مثال پیش کرنا ہے۔نفس مسئلہ یہ ہے کہ ظہار اور قسم کے کفارہ میں آزاد ہونے والے غلام میں مومن ہونے کی قید ہوگی یا نہیں اس میں احناف اور امام شافعی کا اختلاف ہے احناف کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلقاً غلام کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائے گا یعنی کافر ہو یا مومن جب کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مومن غلام کا آزاد کرنا ضروری ہے ان کی دلیل قیاس ہے کہ انہوں نے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کفارہ قتل میں مومن غلام کا ہونا ضروری ہے اسی طرح ظہار اور یمین کے کفارے میں بھی غلام کے مومن ہونے کا لحاظ ہوگا ان کے درمیان وجہ اشتراک یہ ہے کہ سب کفارات ہونے میں ہم جنس ہیں اس لیے ہم کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے غلام میں مومن ہونے کی قید لگاتے ہیں۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلقاً غلام کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائے گا اس کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے: "او تحریر رقبة" اس آیت میں رقبۃ (غلام) مطلق ہے جو مومنہ کی قید سے خالی ہے لہذا کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں کافر و مومن میں سے جو بھی آزاد کیا گیا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ لہذا ان کو کفارہ قتل پر قیاس کرنا جائز نہیں کیونکہ کفارہ قتل میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ہے جب کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلق رقبہ (غلام) ہے لہذا مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے عمل کرنا واجب ہے جو چاہے غلام آزاد کیا جائے جب کہ جو مقید ہے اس کو تقیید پر باقی رکھتے ہوئے عمل کرنا واجب ہے لہذا کفارہ قتل میں مومن غلام آزاد کیا جائے گا۔

"فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قَيَّدْتُمُوهُ بِمِقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قَيَّدْتُمُوهُ بِالدُّخُولِ بِحَدِيثِ امْرَأَةِ رِفَاعَةَ قُلْنَا إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَإِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْآتِي بِأَيِّ فَرْدٍ كَانَ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَالْآتِي بِأَيِّ بَعْضٍ كَانَ هٰهُنَا لَيْسَ بِآتٍ بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ أَوْ عَلَى الثُّلُثَيْنِ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فَرْضًا وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ وَأَمَّا قَيْدُ الدُّخُولِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ أَنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْيِ إِذَا الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهٰذَا يَزُولُ السُّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيْدُ الدُّخُولِ

ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِيْرِ فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيْدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ"۔

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ مسح راس میں مطلق بعض کے مسح کو واجب کرتی ہے حالانکہ تم نے اس کو خبر کے ذریعے مقدار ناصیہ کے ساتھ مقید کیا ہے اور کتاب اللہ نکاح کے ذریعے حرمت غلیظہ کے ختم ہو جانے میں مطلق ہے حالانکہ تم نے اس کو رفاعہ کی بیوی والی حدیث کی وجہ سے دخول کے ساتھ مقید کیا ہے ہم جواب دیں گے کہ کتاب اللہ باب مسح میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے جس فرد کو ادا کرنے والا ہو مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہوگا اور یہاں مطلق کے ہر فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا کیوں کہ اگر کسی نے آدھے سر پر مسح کیا یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل فرض نہ ہوگا اور اسی وجہ سے مطلق مجمل سے جدا ہو گیا اور بہر حال قید دخول تو بعض نے کہا کہ آیت میں لفظ نکاح وطی پر محمول ہے اس لیے کہ عقد لفظ زوج سے مستفاد ہے۔ خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ کو مقید کرنے کا الزام وارد نہ ہوگا۔

شوافع کی طرف سے دو اعتراض:

قولہ۔ فان قیل الخ: مصنف کی غرض یہ ہے کہ شوافع کی طرف سے احناف کے نزدیک مطلق کے حکم (خبر واحد اور قیاس سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں) پر دو اعتراض نقل کرنا اور "وقلنا" سے ان دونوں اعتراضات کے جوابات کو لف ونشر مرتب (ترتیب وار) کے طریقہ پر بیان کرنا ہے۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ وضو میں "وامسحوا برء وسکم" مطلق ہے جو احناف و شوافع دونوں کے نزدیک مطلقاً بعض سر کے مسح پر دلالت کرتا ہے دونوں حضرات کے نزدیک بعض حصے کی فرضیت پر دلیل یہ ہے کہ جب "باء" محل پر داخل ہوتی ہے تو محل کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اور یہاں محل مسح سر ہے۔ لہذا مطلقاً سر کا بعض حصہ مراد ہوگا۔ لہذا جب یہ آیت مطلق ہے اے احناف تم نے حضرت مغیرہ بن شعبہ والی حدیث سے سر کے مسح کو مقدار ناصیہ (چوتھائی سر) کے ساتھ مقید کر دیا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک خبر واحد سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں لہذا تم نے خود اپنے اصول کے خلاف کیا؟

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت "حتی تنکح زوجا غیرہ" اس بات میں مطلق ہے کہ جب شوہر نے تین طلاقیں دیں اور عدت گزرنے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تو فقط نکاح سے ہی شوہر اول کے لیے مطلقاً

حرمت غلیظہ کوختم کرنے پر آیت دلالت کرتی ہے جب کہ اے احناف تم نے شوہر اول کے لیے حلال ہونے کی یہ شرط لگائی کہ شوہر ثانی نکاح کے بعد جماع کرے گا تو تب شوہر اول کے لیے حلال ہوگی اور تم نے "تنکح" مطلق کو حضرت رفاعہ کی بیوی والی حدیث کی وجہ سے حلالہ کی قید سے مقید کیا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک مطلق کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں؟

لف ونشر مرتب کے طریقے پر جوابات:

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے لے کر اعتراض کیا ہے وہ یہاں مراد نہیں اور جو یہاں مراد ہے اس پر اعتراض نہیں چونکہ آیت میں "وامسحوا" مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے مطلق اور مجمل میں فرق یہ ہوتا ہے کہ مطلق وہ ہے کہ جس کے کسی بھی فرد پر عمل کرنے والا مطلق پر عمل کرنے والا شمار ہوتا ہے گویا کہ اس نے مامور بہ کو ادا کیا ہے اور مجمل وہ ہے کہ جس کا معنی تو معلوم ہو مگر مراد متعین ومعلوم نہ ہو اور یہ آیت مسح کے حق میں مجمل ہے مطلق نہیں اگر مطلق ہوتی تو کل سر نصف، ثلث، ثلثین کا مسح جو مطلق کے افراد ہیں ان پر عمل کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار کیا جاتا۔ حالانکہ نہ احناف کے نزدیک ان حصوں کی مقدار فرض ہے اور نہ ہی شوافع کے نزدیک یہ مقدار فرض ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ آیت مجمل ہے اور مجمل بیان کا محتاج ہوتا ہے کہ جب تک متکلم کی جانب سے بیان نہیں آئے گا اس وقت تک حکم واضح نہیں ہوگا۔ آیت سے بعض سر کا مسح تو مامور بہ ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ بعض کا کون سا حصہ مراد ہے چونکہ آیت مجمل ہے اور مجمل کے لیے خبر واحد تفسیر وبیان بن سکتی ہے اسی وجہ سے احناف نے مغیرہ بن شعبہ والی حدیث کو بعض سر کی مقدار (چوتھائی حصہ) کے لیے بیان وتفسیر قرار دیا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

مصنف نے دوسرے اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ "تنکح" کو خبر واحد (حدیث امراۃ رفاعہ) سے مقید نہیں کیا بلکہ حلالہ کی قید خود نص (تنکح) سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ "تنکح" نکاح سے مشتق ہے اور نکاح کے دو معنی ہیں: (۱) حقیقی معنی۔ (۲) مجازی معنی۔

نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے جیسا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا "ناکح الید ملعون" ہاتھ کے ساتھ وطی کرنے والا ملعون ہے اور نکاح کا مجازی معنی عقد ہے کیونکہ عقد نکاح ہی وطی کے حلال ہونے کا سبب ہوتا ہے اور اس جگہ پر نکاح کا حقیقی معنی (وطی) مراد لینا ممکن ہے اور قاعدہ ہے:

"اذاحتی یمکن العمل علی الحقیقة لایجوز العدول الی المجاز"۔

جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ یہاں حقیقی معنی مراد لینا فقط ممکن ہی نہیں بلکہ حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ عقد نکاح کا معنی "زوجا" سے حاصل ہورہا ہے کیونکہ زوج تب ہی بنتا ہے کہ جب عقد نکاح منعقد ہو چکا ہو اگر لفظ نکاح سے بھی عقد کا معنی مراد لیا جائے تو عقد نکاح کا اعادہ (دوبارہ) ہوگا اور کلام کو اعادہ پر محمول کرنے کی بنسبت افادہ پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے نیز **قاعدہ** ہے "التاسیس اولی من التاکید" کہ تاسیس (نیا معنی مراد لینا) تاکید سے بہتر ہے۔ لہذا "نکاح" سے مراد وطی اور "زوج" سے مراد عقد نکاح لینا بہتر ہے اس جواب سے دوسرا اعتراض بالکل واقع نہیں ہوتا کیونکہ مطلق کو خبر واحد سے مقید نہیں کیا بلکہ حلالہ کی قید خود نص (تنکح) میں موجود ہے باقی رہی یہ بات کہ جب "تنکح" میں وطی کا معنی مراد ہے تو وطی تو مرد کی جانب سے واقع ہوتی ہے نہ کہ عورت کی جانب سے جب کہ یہاں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی، اس کا جواب یہ ہے کہ عورت چونکہ مرد کو وطی پر قدرت دیتی ہے اور وطی کا محل ہوتی ہے اس لیے مجازاً وطی کی اسناد عورت کی طرف کر دی گئی ہے۔

دوسرے اعتراض کے جواب کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حلالہ (دخول) کی قید خبر واحد سے نہیں بلکہ خبر مشہور سے ہے رفاعہ کی بیوی حضور ﷺ کے پاس آئی اور کہا حضور میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دے دیں ہیں پھر میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کر لیا پھر میں نے اسے کپڑے کا پلو (نامرد) پایا اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کیا رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو کہا ہاں تو حضور ﷺ نے فرمایا: "حتی تذوقی من عسیله ویذوق هو من عسیلتك" یہاں تک کہ تو اس کا ذائقہ اور وہ تیرا ذائقہ چکھ لے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شوہر اول کے حلال ہونے کے لیے عورت اور مرد دونوں کا ذائقہ چکھنا ضروری ہے اور حدیث میں عسیلہ سے مراد جماع ہے۔ لہذا حلالہ میں انزال ہونا شرط نہیں۔ نیز مراہق (قریب البلوغ) مرد بھی حلالہ کر سکتا ہے۔

امام شافعی نے حدیث عسیلہ کو خبر واحد سمجھ کر احناف پر اعتراض کیا تھا جب کہ یہ حدیث خبر مشہور ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی جائز ہے لہذا اس صورت میں بھی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

اختیاری مطالعہ

مطلق اور معمولات اہل سنت:

اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے کہ جس نے ہر دور میں پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کیا ہے، اسلام نے ہمیں قرآن وحدیث کی صورت میں ایک دستور عطا فرمایا جو قواعد وقوانین کا نام ہے جیسا کہ تمام کتب میں فقط کلیات کا ذکر ہوتا ہے نہ کہ جزئیات کا کیونکہ جزئیات تو انگنت وناقص ہیں کہ جن کو احاطہ تحریر میں لانا محال ہے اگر ہر جزئی پر صریح دلیل طلب کی جائے تو تمام دین کو جھٹلانا اور بدعت کہنا لازم آئے گا اور دین اسلام کا نو پیدا مسائل کے حل میں ناقص ہونا لازم آئے گا۔ مثلاً اگر کوئی مسلمان دن کے ایک بجے قرآن مجید کی تلاوت کرتا ہے تو آج کا فاضل اور قرآن وحدیث پر عمل کرنے کا مدعی اپنے رویہ کے مطابق یہ کہے کہ مخصوص ایک بجے تلاوت قرآن مجید کرنا نہ حضور ﷺ سے ثابت ہے اور نہ ہی صحابہ وتابعین سے ثابت ہے۔ لہذا بدعت ہے اسی طرح کوئی بھی نیک کام متعین وقت میں کیا جائے تو یہی اعتراض فوراً کیا جاتا ہے تو اس سے دین کے اکثر احکام بدعت ہو کر رہ جائیں گے اسی وجہ سے اہل اصول نے کسی کام کے جواز وعدم جواز کے لیے قواعد مقرر کیے ہیں جن کی طرف رجوع کیا جائے گا ان مسائل کی ایک جھلک دیکھیے کہ جن میں اہل سنت کے ساتھ دوسرے لوگوں کا اختلاف ہے مثلاً:

۱۔ معمولات اہل سنت میں سے ایک مسئلہ ایصال ثواب کا ہے جس کی حقیقت بعض لوگ تو بالکل ہی تسلیم نہیں کرتے بعض لوگ مطلقاً جواز کے قائل ہیں مگر اس کی وہ صورتیں (جزئیات) جو خارج میں پائی جاتی ہیں جیسے سوئم، بیسواں، چالیسواں، سالانہ عرس، گیارہویں، ختم جمعرات، حیلہ اسقاط وغیرہ ان کی موجودہ ہیئت کذایہ اور متعین ہونے کی وجہ سے ناجائز وبدعت کہتے ہیں۔

۲۔ درود وسلام کہ جن کو معترضین مطلقاً جائز مانتے ہیں مگر جس درود میں حرف "یا" آجائے یا صیغہ خطاب آجائے اسی طرح اذان سے قبل اور بعد درود وسلام یا جمعہ ومحافل کے بعد صلوٰۃ وسلام کھڑے ہو کر پڑھنے کو ان متعین صورتوں میں ناجائز وحرام کہتے ہیں۔

۳۔ دعا کو مطلقاً تو جائز کہتے ہیں مگر وہ دعا جو فرائض وسنن ونوافل کے بعد اجتماعی کی جاتی ہے یا وہ دعا جو سامنے کھانا رکھ کر کی جاتی ہے اس کو ناجائز وبدعت کہتے ہیں۔

۴۔ ذکر کو مطلقاً تو جائز کہتے ہیں مگر فرض نمازوں کے بعد اور نماز جنازہ کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں۔

اسی طرح دیگر کئی معمولات اہل سنت ہیں جن کی تفصیل بیان کرنا یہاں مقصود نہیں صرف حق کے متلاشیوں کے لیے گزارش ہے کہ خالی الذہن ہو کر ان معمولات اہل سنت کو اہل اصول کے قوانین کی کسوٹی پر پرکھیں کہ جائز ہیں یا ناجائز کہ ان معمولات اہل سنت کو مطلقاً جائز کہا جائے لیکن خارج میں جزئیات کے پائے جانے کو ناجائز کہا جائے۔

قاعدہ:

اہل اصول کے قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ مطلق کا وجود خارج میں تب ہی پایا جائے گا کہ جب خارج میں اس کی کوئی جزئی پائی جائے۔ امام المتکلمین علامہ سعدالدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "لاوجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی" یعنی مطلق کا وجود جزئی ہی کے ضمن میں پایا جائے گا۔

(شرح عقائد صفحہ ۳۱ مکتبۃ العلم کراچی)

وجہ استدلال:

امام المتکلمین کی عبارت سے معلوم ہوا کہ مطلق کا وجود خارج میں تب پایا جائے گا کہ جب مطلق کسی نہ کسی جزئی کی صورت میں ہوگا۔ مثلاً انسان کا وجود خارج میں اس وقت تک نہیں پایا جائے گا کہ جب تک اس کے افراد وجزئیات یعنی زید، عمر، خالد خارج میں معیّن ومشخص نہ ہوں گے بالکل اسی طرح ایصال ثواب کا وجود بھی خارج میں اس وقت تک نہیں پایا جائے گا کہ جب تک ایصال ثواب کی جزئیات مثلاً سوئم، بیسواں، عرس اور اسی طرح صورتیں نہ پائی جائیں اسی طرح دیگر امور کی بھی حیثیت ہے، ایصال ثواب کی مذکورہ صورتوں کو موجودہ ہیئت کذایہ اور معین ومشخص ہونے کی وجہ سے حرام وبدعت کہنے والوں کو اہل سنت کی طرف سے یہ چیلنج ہے کہ قیامت تو آجائے گی مگر معترضین ایصال ثواب کی کوئی ایسی صورت کبھی نہیں دکھا سکیں گے کہ جس میں نہ "دن کی تعیین ہو" اور نہ "تاریخ کی تعیین ہو" اور نہ ہی "ہیئت وشکل کی تعیین ہو" کہ کیونکہ جو بھی صورت ایصال ثواب کی دکھائیں گے لازماً اس کے لیے دن بھی ہوگا رات بھی ہوگی تاریخ بھی ہوگی جگہ کا تعین بھی ہوگا خلاصہ یہ ہے کہ جو بھی صورت ہوگی اس سے معترضین خود بھی نہیں بچ سکتے۔

روزمرہ کے معمولات سے تعیین کے جواز پر استدلال:

معمولات اہل سنت کے ناجائز وبدعت ہونے پر ایک شبہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ یہ معمولات معین کرنے کی وجہ

سے ”بدعت“ کہلاتے ہیں شبہ پیش کرنے والوں سے روزمرہ کے معمولات میں غور وفکر کرنے کی اپیل کی جاتی ہے تاکہ اپنی جہالت وعناد سے باز آجائیں پنجگانہ نماز ہر کوئی پڑھتا ہے اسی طرح جمعہ اور عیدین کی نمازیں اور نماز جنازہ وغیرہ شریعت نے ہر نماز کے آغاز اور انتہاء کے وقت کو بیان کیا گھنٹے اور منٹ کی تعیین شریعت نے نہیں کی مگر آج تمام لوگ چاہے تعیین کو جائز کہنے والے ہوں یا ناجائز کہنے والے ہوں سب ہی نے ہر نماز کے لیے گھنٹہ اور منٹ کو مقرر کیا ہوا ہے اگر مقرر کردہ ٹائم سے جلدی یا بعد میں نماز پڑھائی جائے تو امام کو مسجد سے نکالنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مدارس میں قرآن وحدیث پڑھانے کے لیے ٹائم ٹیبل مقرر کیے ہوئے ہیں اگر کوئی ٹائم ٹیبل کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اسے سزا دی جاتی ہے غرضیکہ دین ودنیا کا کوئی بھی کام اس تعیین سے خالی نہیں معترضین خود بھی مذکورہ کاموں میں تعیین کرتے ہیں اور اہل سنت کی مخالفت میں ہماری تعیین کو حرام کہتے ہیں ہم یہی کہتے ہیں کہ جس طرح مذکورہ امور میں تعیین عرفی ہے جو سہولت کے پیش نظر کی جاتی ہے اسی طرح عرس اور دیگر محافلِ ایصال ثواب میں بھی تعیین عرفی ہوتی ہے جب باقی امور میں تعیین عرفی جائز ہے تو عرس اور ایصال ثواب میں تعیین عرفی کیوں حرام ہے؟ یہ فرق سمجھ سے بالاتر ہے۔

عرفی تعیین کو شرعی تعیین میں بدلنے کے مرتکب کون؟

اہل سنت وجماعت پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ باری تعالیٰ نے جائز ومستحسن امور کو مطلق رکھا ہے کہ جب بھی ادا کیا جائے تو ادا کرنا جائز ہے مگر ان میں تعیین کرنا، چاہے وقت کی ہو یا شکل وصورت کی یہ جائز نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ فعل ناجائز وحرام ہو جاتا ہے اس الزام کا جائزہ لیتے ہیں کہ حقیقت کیا ہے ان لوگوں کی دورخیوں کو دیکھیے کہ جب ایک فعل کی ادائیگی کو مطلق رکھا ہے اس کی ادائیگی جب بھی کی جائے تو جائز ہے بشرطیکہ کوئی ممانعت کی دلیل نہ ہو مثلاً درود شریف پڑھنے کا حکم مطلق دیا ہے کسی وقت کی تعیین نہیں کی کہ فلاں وقت پڑھنا جائز ہے۔ اور فلاں وقت ناجائز ہے، جبکہ معترضین کا عقیدہ یہ ہے کہ اذان سے پہلے اور اذان کے بعد درود پڑھنا جائز نہیں اور ”الصلوٰۃ والسلام علیك یارسول اللہ“ کہ جس میں حرف (یا) آئے وہ ناجائز ہے اسی طرح ایصال ثواب میں سوئم، بیسواں، چالیسواں، عرس، معین تاریخ میں ناجائز ہیں اور میلاد النبی ﷺ بھی مخصوص ہیئت کذائیہ کے ساتھ ناجائز ہے دیکھا کہ جس چیز کا الزام ہم پر تھا کہ شریعت نے مطلق حکم بیان کیا ہے مگر یہ مقید کرتے ہیں ہم تو پھر بھی فعل کی تعیین شرعی لحاظ سے نہیں کرتے بلکہ معمولات اہل سنت میں تعیین عرفی ہوتی ہے کہ جس میں یہ عقیدہ نہیں ہوتا کہ اگر فعل اس سے پہلے یا اس کے بعد یہ عمل کیا جائے تو ناجائز وحرام ہوتا ہے جبکہ مخالفین یہ کہتے ہیں کہ ان معمولات کو ان ایام اور تاریخ میں کرنا

ناجائز وحرام ہے گویا کہ انہوں نے سال کے ایام سے ان ایام مخصوصہ کو ناجائز وحرام کے لیے خاص کر دیا ہے باقی ایام کو افعال کے لیے جائز قرار دیا ان کی یہ تعیین عرفی نہیں بلکہ شرعی ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ان مخصوص ایام میں فلاں فعل ناجائز وحرام ہے ان سے **سوال** یہ ہے کہ ناجائز وحرام اور تعیین شرعی پر ان کے پاس کون سی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ جس میں یہ بات ہو کہ یہ تعیین بدعت ہے کہ انہوں نے معمولات اہل سنت والے ایام کو حرمت و بدعت کے ساتھ متعین کر دیا اور باقی ایام کو جواز کے لیے متعین کر دیا کیا معمولات اہل سنت میں تعیین شرعی اہل سنت کی بدعت ہے یا معترضین کی؟

مطلق کا حکم اور معمولات اہل سنت:

احناف کے نزدیک مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے اس پر عمل کرنا واجب ہے خبر واحد (حدیث) اور قیاس (فقہی) سے اس پر زیادتی جائز نہیں کیوں کہ احناف کے نزدیک مطلق پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ کے لیے **قاعدہ** یہ ہے کہ دلیل ناسخ کا منسوخ سے قوی یا اس کے برابر ہونا شرط ہے جبکہ خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں لہٰذا ان کے ذریعے کتاب اللہ کے مطلق کو کسی وقت یا وصف کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک خبر واحد اور قیاس سے مطلق کو مقید کرنا جائز ہے۔ مطلق کے حکم سے معلوم ہوا کہ جو حکم مطلق ہو مثلاً ایصال ثواب، درود وسلام، دعا، ذکر اور دیگر نیک امور ان کے تحت ان کی جزئیات میں داخل ہیں اور جائز ہیں اور جو ان کو ناجائز وحرام اور بدعت کہے گویا اس نے مطلق کے حکم پر زیادتی کی جو احناف کے نزدیک نسخ ہے نسخ کے لیے قرآن کی آیت یا خبر متواتر یا خبر مشہور ہونی چاہیے جبکہ منکرین کے پاس معمولات اہل سنت کے ناجائز وحرام ہونے پر خبر متواتر یا خبر مشہور تو کیا خبر واحد اور قیاس مجتہد بھی نہیں بلکہ وہ قیاس ہے جس کو تمام اہل اصول نے قیاس فاسد کہہ کر رد کر دیا ہے "یہ کہنا کہ یہ امور اس لیے جائز نہیں کہ یہ حضور ﷺ نے یا صحابہ کرام نے یا تابعین یا تبع تابعین نے نہیں کیے" اس کو عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا کہا جاتا ہے جس کو "احتجاج بلا دلیل" بھی کہا جاتا ہے مخالفین ہمیشہ اسی قیاس کو پیش کرتے ہیں۔

لہٰذا اس کی نفس تحقیق کے لیے قیاس کی "دسویں فصل" کا انتظار کیجیے: "**فانتظروا فانی معکم من المنتظرین**" جو ائمہ کرام کی تقلید کا دم بھرتے ہیں کم از کم ان کو چاہیے کہ وہ اصول فقہ پڑھاتے ہوئے ان اصول کو مصرف میں لا کر حنفی ہونے کا مظاہرہ کریں ان سے چشم پوشی نہ کریں بلکہ جن مسائل میں اختلاف کرتے ہیں تو ان کا حل ائمہ کرام کے بیان کردہ کلیات وضوابط کی روشنی میں کرنا چاہیے نہ کہ ان دلائل سے کہ جن کو "اہل اصول" فاسد وباطل قرار دیتے ہیں۔

"۳: فَصْلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ الْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ مِثَالُهُ قَوْلُنَا جَارِيَةٌ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَمَةَ وَالسَّفِينَةَ وَالْمُشْتَرِيْ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوْكَبِ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ"۔

یہ فصل مشترک اور مؤول کے بیان میں ہے مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا چند مختلفۃ الحقیقۃ معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ مشترک کی مثال ہمارا قول جاریہ ہے کہ وہ باندی اور کشتی کو شامل ہے اور مشتری کہ وہ عقد بیع قبول کرنے والے اور آسمان کے ستاروں کو شامل ہے ہمارا قول بائن ہے کہ وہ فرقت اور ظہور کا احتمال رکھتا ہو۔

ربط اور ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

فصل في المشترك والمؤول: اس سے پہلے مصنف نے لفظ کی وضع کے لحاظ سے چار اقسام میں سے خاص اور عام کی بحث کو تفصیلاً بیان کیا ان کی فراغت کے بعد لفظ کی وضع کے لحاظ سے دو قسموں (مشترک و مؤول) کی تفصیل باقی رہتی تھی ان کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں۔ دونوں کو ایک فصل میں بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مؤول مشترک ہی ہوتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ جب دو یا دو سے زائد معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل نہ ہو تو وہ مشترک ہوتا ہے لیکن جب کسی ایک کو ترجیح حاصل ہو جائے تو مؤول بن جاتا ہے چونکہ تاویل اشتراک کو لاحق ہوتی ہے اس مناسبت کی وجہ سے مشترک اور مؤول کو ایک فصل میں جمع کر دیا گیا۔

مشترک کی اصطلاحی تعریف: (قوله۔ المشترك ما الخ:)

"المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة الحقائق"۔

مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زائد مختلف حقیقتوں والے معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

فوائد قیود:

تعریف میں لفظ مشترک میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مشترک باب افتعال سے اسم ظرف کا صیغہ ہو۔ (۲) مشترک اسم مفعول کا صیغہ ہو لیکن اس کے بعد "فیــــہ" محذوف ہے: تعریف میں کلمہ (ما) قائم مقام جنس کے ہے

"وضع لمعنیین" یہ پہلی فصل (قید) ہے کہ جس سے خاص خارج ہوگیا کیونکہ خاص فقط ایک معنی کے لیے موضوع ہوتا ہےاوراس سے عام بھی خارج ہوگیا کیونکہ عام بھی ایک ہی معنی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اگر چہ اس کا مصداق متعدد افراد ہوتے ہیں نیز مشترک کی تعریف کے تحت تثنیہ اور جمع داخل نہیں کیونکہ تثنیہ کو دو معانی کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ دو کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے اسی طرح جمع کو بھی تین معانی کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ معنی واحد کے لیے وضع کیا گیا "مختلفین" کی قید قید احترازی نہیں بلکہ یہ قید صرف معنیین کی تاکید کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ دو معانی تب ہونگے کہ جب ان کی حقیقتیں مختلف ہوں گی "او لمعان" کو اس لیے ذکر کیا ہے کہ مشترک کے وجود کا ہونا ضروری ہے مگر مشترک کے معانی کثیر بھی ہوسکتے ہیں۔

مثالین: چونکہ مشترک کے معانی کا تعلق کبھی اعیان (اجسام) سے ہوتا ہے کبھی اعراض (اوصاف) سے بھی ہوتا ہے اس لیے مصنف نے دونوں طرح کی مثالیں دیں ہیں۔ (۱) اعیان کی مثالیں جیسا کہ جاریہ کہ اس کو لونڈی اور کشتی میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہے اور لفظ مشتری کہ اس کو سامان خریدنے والے مرد اور آسمان کے ستارے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ (۲) اعراض کی مثالیں جیسا کہ بائن یہ دو معانی کے درمیان مشترک ہے کہ جب یہ "بان یبین بینا وبینونۃ" سے مشتق ہو تو اس کا معنی جدا ہونے والا اور جب یہ "بان یبین بیانا" سے مشتق ہو تو اس کا معنی ظاہر ہونے والا ہے۔

دو سے زائد معانی میں مشترک کی مثال لفظ عین ہے کہ یہ چند معانی میں مشترک ہے (۱) آنکھ، (۲) چشمہ (۳) ذات۔ (۴) سونا۔ (۵) سورج۔ (۶) جاسوس وغیرہ۔ جس طرح اشتراک مذکورہ مثالوں میں اسم میں جاری ہوتا ہے اسی طرح فعل اور حرف میں بھی جاری ہوتا ہے فعل کی مثالیں امر و نہی میں اور حرف کی مثالیں حروف معانی میں آئیں گی۔

عام اور مشترک کے مابین فرق:

عام اور مشترک کے درمیان چند وجوہات سے فرق ہے:

۱۔ عام کا موضوع لہ ایک ہوتا ہے اگر چہ اس کا مصداق متعدد افراد ہوتے ہیں جب کہ مشترک کا موضوع لہ متعدد ہوتے ہیں۔

۲۔ عام کی وضع ایک مرتبہ ہوتی ہے جبکہ مشترک کی وضع ایک سے زائد مرتبہ ہوتی ہے۔

۳۔ عام کے مدلول میں تعدد ہوتا ہے مگر حصر نہیں ہوتا جبکہ مشترک کا مدلول متعدد ہونے کے ساتھ ساتھ محصور بھی ہوتا ہے۔

۴۔ عام کے مدلول تمام افراد کو بیک وقت مراد لیا جا سکتا ہے جب کہ مشترک کے مدلول متعدد معانی میں سے بیک وقت ایک ہی معنی مراد لیا جا سکتا ہے یہاں مشترک سے مراد مشترک لفظی ہے مشترک معنوی نہیں چونکہ مشترک معنوی عام کے تحت ہے۔

اشتراک کے اسباب:

کسی لفظ کے متعدد معانی میں استعمال ہونے کی چند وجوہات ہیں:

۱۔ ایک لفظ کے واضع مختلف ہوں چاہے ملک کے لحاظ سے ہوں یا قوم کے لحاظ سے یا علاقہ کے لحاظ سے ہوں۔

۲۔ واضع تو ایک ہو مگر لفظ کو مختلف اوقات میں مختلف معانی میں استعمال کیا گیا ہو۔

۳۔ کسی لفظ کو معنی حقیقی کے بجائے معنی اصطلاحی میں استعمال کیا جائے جیسا کہ اصطلاحی تعریفات ہوتی ہیں۔

۴۔ معنی حقیقی کے بجائے معنی مجازی میں اس طرح استعمال کیا جائے کہ معنی مجازی حقیقت بن جائے۔

۵۔ دو معانی کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے لفظ کا استعمال ہو اور بعد میں اسے ان معانی کے لیے موضوع لہ سمجھا جائے۔

"وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ اَنَّهُ اِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهٖ سَقَطَ اِعْتِبَارُ اِرَادَةِ غَيْرِهٖ وَلِهٰذَا اَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رحمهم الله عَلٰى اَنَّ لَفْظَ الْقُرُوْءِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى مَحْمُوْلٌ اِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا اَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا اَوْصٰى لِمَوَالِيْ بَنِيْ فُلَانٍ وَلِبَنِيْ فُلَانٍ مَّوَالٍ مِنْ اَعْلٰى وَمَوَالٍ مِنْ اَسْفَلَ فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمِ الرُّجْحَانِ"۔

مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی کسی دلیل کی وجہ سے مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اسی وجہ سے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظ "قروء" جو کتاب میں مذکور ہے وہ یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا طہر پر محمول ہے جیسا کہ امام

شافعی کا مذہب ہے اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے بنی فلان کے لیے وصیت کی اور بنی فلاں کے لیے مولیٰ اعلیٰ آزاد کرنے والے بھی ہیں پس وصیت کرنے والا فوت ہو گیا تو فریقین کے حق میں وصیت باطل ہو جائے گی کیوں کہ ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اور مرجع موجود نہیں ہے۔

قولہ۔ وحکم المشترك: مشترک کے حکم میں تین مذہب ہیں:

ا۔ جمہور احناف

۲۔ بعض احناف کہ جن میں سے صاحب ہدایہ بھی ہیں، امام شافعی، امام مالک، قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ۔

۳۔ امام شافعی اور امام مالک وغیرہ کا مذہب۔

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک مشترک کا حکم یہ ہے کہ لفظ مشترک کے بیک وقت متعدد معانی مراد لیے جا سکتے ہیں بشرطیکہ ان معانی کے درمیان تضاد نہ ہو تو وہ کلام چاہے، منفی ہو یا مثبت اس کو عموم مشترک کہتے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "الم تر ان الله یسجد له من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر الخ" اس آیت میں سجود دو معانی کے درمیان مشترک ہے (ا) "وضع الجبهة علی الارض" یہ انسانوں کا سجدہ ہے۔(۲) "خشوع مع التذلل" یہ غیر انسانوں کا سجدہ ہے اور ان دو معانی کے درمیان کوئی تضاد نہیں لہٰذا عموم مشترک جائز ہے۔ لیکن جہاں معانی کے درمیان تضاد ہو وہاں عموم مشترک جائز نہیں جیسا کہ لفظ "قروء" جو طہر اور حیض دونوں میں مشترک ہے مگر ان کے درمیان تضاد ہے لہٰذا یہاں فقط بیک وقت ایک ہی معنی مراد ہوگا اسی طرح "ان الله وملائکته یصلون" میں صلوٰۃ کی جب نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو معنی رحمت ہے۔

بعض احناف کا مذہب:

علماء احناف میں سے صاحب ہدایہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کلام منفی ہو تو عموم مشترک جائز ہے اور اگر کلام مثبت ہو تو عموم مشترک ناجائز ہے۔: مثلاً "لا کلم موالی" میں لفظ موالی "مُعتِق" (آزاد کرنے والا) اور "مُعتَق" (آزاد کردہ) دونوں کے درمیان مشترک ہے لہٰذا جس سے بھی گفتگو کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔

جمہور احناف کا مذہب:

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی کسی قرینہ یا دلیل کی وجہ سے متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کو اسی وقت مراد لینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔ خواہ کلام مثبت ہو یا منفی کیونکہ

مشترک مختلف اور متباین معانی کا احتمال رکھتا ہے اور مختلف ومتبائن چیزوں کو جمع کرنا محال ہے اس کی مثال اس طرح ہے کہ لفظ کپڑے کی مانند ہے اور معانی کپڑے پہننے والوں کی مانند ہیں کہ جس طرح بیک وقت ایک کپڑے کا پہننا سب کے لیے محال ہے کہ مکمل طور پر کوئی بھی نہیں پہن سکتا۔

لہٰذا اسی طرح ایک وقت میں ایک لفظ کا دو معنوں پر اس طرح دلالت کرنا محال ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مکمل طور پر مراد لیا جائے نیز اگر مشترک کے متعدد معانی ہوتے ہیں تو ان کی وضعیں بھی متعدد ہوتی ہیں گویا کہ ایک واضع ایک معنی کے لیے وضع کرتا ہے اور دوسرا واضع دوسرے معنی کے لیے وضع کرتا ہے۔ جب مشترک کے دونوں معانی کو بیک وقت مراد لینا جائز نہیں تو کسی ایک معنی کو معین کرنے کے لیے مجتہد پر اس وقت تک توقف واجب رہے گا کہ جب تک دلائل وقرائن کی بناء پر کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل نہ ہو جائے جب کوئی معنی غور وفکر کی وجہ سے متعین ہو جائے تو دوسرا معنی مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے۔ اس کی مثال لفظ "قـروء" ہے جو دو معانی میں مشترک ہے احناف کے نزدیک حیض مراد ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک طہر مراد ہے ان کے دلائل ماقبل گزر چکے ہیں۔

دیگر مذاہب کے دلائل کے جوابات:

احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں کہ ایک ہی وقت میں دونوں معانی مراد لیے جائیں لہٰذا جو آیات امام شافعی اور امام مالک نے پیش کی ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ ہم ان آیات میں لفظ سجود اور لفظ صلوٰۃ میں عموم مشترک کے قائل نہیں بلکہ ہم ان میں عموم مجاز کے قائل ہیں اور عموم مجاز یہ ہوتا ہے کہ لفظ کا ایسا عام معنی مراد لیا جائے کہ جس کے تحت تمام معانی کے افراد آ جائیں۔ لہٰذا آیت مذکورہ میں سجدہ سے مراد خشوع اور اطاعت ہے یہ ایسا معنی ہے جو انسانوں اور غیر انسانوں دونوں کو شامل ہے کہ انسانوں کا خشوع اور اطاعت پیشانی کو زمین پر ٹیکنے کی صورت میں ہے جب کہ غیر انسانوں کا خشوع واطاعت اظہار تذلل کی صورت میں ہے کہ ان کی کیفیت جیسی بھی ہو۔

دوسری آیت میں لفظ صلوٰۃ سے مراد اہتمام شان ہے یہ ایسا معنی ہے جو بیک وقت مراد لیا جا سکتا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور ﷺ کے لیے اہتمام شان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ پر رحمت بھیجتا ہے اور فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے لہٰذا ان آیات میں عموم مشترک نہیں کہ جس کو ثابت کرنے کے لیے ان آیات سے استدلال کیا جائے بلکہ یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہیں۔

عموم مشترک کے ناجائز ہونے پر دلیل:

قولہ۔ وقال محمد اذا اوصی الخ: مصنف کی غرض یہ ہے کہ چونکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں لہذا اس پر امام محمد کے قول کو بطور دلیل پیش کرنا ہے کہ امام محمد جس طرح فقہ کے امام ہیں اسی طرح لغت کے بھی امام ہیں اور مشترک کا تعلق لفظ وضع سے ہے اس لیے ایک ایسے امام کے قول کو بطور دلیل پیش کیا کہ جو ایک فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ لغت کے بھی امام ہیں۔

امام محمد کا قول:

امام محمد کا قول یہ ہے کہ جب کسی شخص نے یوں وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد بنی فلاں کے موالیوں کو اتنے روپے دینے ہیں پھر وصی (وصیت کرنے والا) فوت ہوگیا۔ اب فلاں قبیلے والوں کے موالی دو طرح کے ہیں: (۱) موالی اعلیٰ یعنی معتِق (آزاد کرنے والا)۔ (۲) موالی اسفل یعنی معتَق (آزاد کیا ہوا)۔ اس کی مثال یہ ہے کہ زید (بنی فلاں) نے اپنے غلام بکر کو آزاد کیا پھر بکر سرمایہ دار ہوا تو اس نے خالد کو خرید لیا پھر بکر نے خالد کو آزاد کر دیا۔ اس مثال میں زید کے دو موالی ہوئے ایک بکر جس کو خود زید نے آزاد کیا جو مولیٰ اعلیٰ کہلایا۔ دوسرا مولیٰ خالد جس کو زید کے آزاد کردہ (بکر) نے آزاد کیا۔ اب زید کی وصیت دونوں کے حق میں باطل ہو جائے گی کیونکہ اگر وصیت کا مال مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کو دے دیا جائے تو عموم مشترک لازم آتا ہے جو کہ امام اعظم کے نزدیک جائز نہیں اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو دے دیں تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے اسی کو مصنف نے "لاستحالة الجمع بينهما عدم الرجحان" سے بیان کیا چونکہ دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح اس لیے حاصل نہیں ہو سکتی کہ وصیت کرنے والے افراد کے اغراض و مقاصد مختلف ہوتے ہیں کہ ہو سکتا ہے مولیٰ اعلیٰ کے لیے وصیت اس لیے کی ہو کہ اس نے ایک جان کو غلامی سے آزاد کیا ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مولیٰ اسفل کے لیے وصیت اس لیے کی ہو کہ وہ ابھی نیا نیا آزاد ہوا ہے مال و متاع کی ضرورت ہوگی چونکہ موصی پر معتِق اور معتَق میں سے کسی ایک کا احسان نہیں بلکہ موصی کا معتِق اور معتَق پر احسان یہ ہے کہ اس نے مال کی وصیت کی ہے ان کو موصی کا احسان مند ہونا چاہیے جب کسی حیثیت کو ترجیح نہیں تو وصیت باطل ہو جائے گی۔

"وَقَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهٖ اَنْتِ عَلَیَّ مِثْلُ اُمِّیْ لَایَکُوْنُ مُظَاهِرًا لِاَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَايَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ"۔

اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ "انت علی مثل امی" تو یہ شخص ظہار کرنے والا شمار نہ ہوگا کیونکہ لفظ "انت علی مثل امی" کرامت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے لہذا بغیر نیت کے حرمت کی جہت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

عموم مشترک کے عدم جواز پر مثال:

قولہ۔ وقال ابوحنیفة الخ: سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ چونکہ امام اعظم کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں لہذا اس پر امام اعظم کے بیان کردہ ایک مسئلے کو بطور دلیل پیش کرنا ہے۔

نفس مسئلہ :

نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا "انت علی مثل امی" تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے۔ "انت علی مثل امی" تین معانی کے درمیان مشترک ہے: ا۔ کرامت۔ ۲۔ ظہار۔ ۳۔ طلاق۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تو میرے نزدیک میری ماں کی طرح معزز ومکرم ہے اور اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے۔ کہ تو مجھ پر میری ماں کے مشابہ ہے اور اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تو مجھ پر حرام ہے شوہر کا کلام تین معانی میں مشترک ہے۔ تینوں معانی کو بیک وقت مراد لینا جائز نہیں لہذا کسی قرینہ کی ضرورت ہے اگر کلام کے وقت ظہار کی نیت کی تو ظہار ہوگا کیونکہ ظہار میں تشبیہ دی جاتی ہے اور یہاں تشبیہ موجود ہے۔ اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق بائن ہوگی کیوں کہ لفظ مثل کنایہ ہے اگر اعزاز واکرام کی نیت کی ہو یا کسی کی بھی نیت نہ کی ہو تو کوئی چیز واقع نہ ہوگی۔ یہ کلام تکریم وتعظیم پر محمول ہوگا مشترک کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو بھی ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

مشترک کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے ذرائع:

مشترک کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے چند ذرائع ہیں:

ا۔ سباق کلام (گذشتہ کلام)۔

۲۔ سیاق کلام (آئندہ کلام کا حصہ)۔

۳۔ محل کلام (جو لفظ کسی علم وفن میں مشہور ہو وہی مراد لیا جائے گا)۔

۴۔ حقیقی معنی موقع کی مناسبت سے۔

۵۔ نیت وغیرہ۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا لَایَجِبُ النَّظِیْرُ فِیْ جَزَاءِ الصَّیْدِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ لِاَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَیْنَ الْمِثْلِ صُوْرَةً وَبَیْنَ الْمِثْلِ مَعْنًی وَهُوَ الْقِیْمَةُ وَقَدْ اُرِیْدَ الْمِثْلُ مِنْ حَیْثُ الْمَعْنٰی بِهٰذَا النَّصِّ فِیْ قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُوْرِ وَنَحْوِهِمَا بِالْاِتِّفَاقِ فَلَایُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَیْثُ الصُّوْرَةِ اِذْ لَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ اَصْلاً فَیَسْقُطُ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ"۔

اور اسی اصل پر ہم نے کہا جزاء صید میں مثل صوری واجب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے پس اس پر بدلہ ہے اسی مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے کیونکہ لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی یعنی قیمت کے درمیان مشترک ہے اور چڑیا اور کبوتر وغیرہ کے قتل میں بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے لہٰذا مثل صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ مشترک کے لیے بالکل عموم نہیں ہے لہٰذا جمع کے محال ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

قوله۔ وعلی هذا: سے مصنف کی غرض امام اعظم کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں اس پر ایک مسئلہ کی تفریع بیان کرنا ہے۔

نفس مسئلہ:

نفس مسئلہ یہ ہے کہ محرم کو حالت احرام میں شکار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "یا ایها الذین امنوا لاتقتلوا الصید وانتم حرم" اے ایمان والو تم حالت احرام میں شکار نہ کرو اگر ممانعت کے باوجود کسی نے شکار کر دیا تو ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ومن قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغا الکعبة او کفارة طعام مسکین او عدل ذالك صیاما لیذوق وبال امره"۔ اس آیت میں یہ حکم دیا گیا کہ اگر حالت احرام میں شکار کر دیا تو اس جانور کی مثل دیا جائے اور مثل کی دو قسمیں ہیں: (۱) مثل صوری۔ (۲) مثل معنوی: مثل صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز جسامت اور خلقت کے لحاظ سے دوسری چیز کے برابر ہو مثلاً ہرن کا مثل صوری بکری ہے اور خرگوش کا مثل صوری ایک سال سے کم عمر بکری کا بچہ ہے۔ مثل معنوی سے مراد قیمت ہے اور یاد رہے کہ یہاں مثل سے مثل شرعی مراد ہے جو مثل صوری اور مثل معنوی دونوں میں مشترک ہے کیونکہ شریعت میں مثل کا اطلاق صوری اور معنوی دونوں پر برابر ہے لیکن مثل لغوی کے لحاظ سے مثل صوری میں حقیقت ہے اور مثل معنوی میں مجاز ہے اس لیے یہاں مثل سے مثل لغوی مراد نہیں بلکہ مثل شرعی مراد ہے۔

شکار کے عوض میں ائمہ کا اختلاف:

اگر محرم نے حالت احرام میں شکار کر دیا چاہیے وہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم تو اس کے بدلے میں اسی جسامت جیسا حلال جانور دینا واجب ہوگا یا اس کی قیمت دینا واجب ہوگی اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں:

۱۔ **پہلا مذہب** : امام اعظم ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے ان کے نزدیک اگر چہ شکار کردہ جانور کا مثل صوری موجود ہو لیکن ہر حال میں مثل معنوی (قیمت) ہی دیا جائے گا۔

۲۔ **دوسرا مذہب**: امام شافعی، امام مالک اور امام محمد کا ہے: ان کے نزدیک جب تک شکار کردہ جانور کا مثل صوری موجود ہے اس وقت تک مثل معنوی (قیمت) دینا جائز نہ ہوگا۔

امام شافعی، امام مالک اور امام محمد کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہی آیت ہے کہ "فجزاء مثل ما قتل من النعم" اس سے استدلال اس طرح ہے کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ قاتل پر مقتول کی جزاء اس کی مثل ہے پھر مثل کی تفسیر من النعم سے کی گئی ہے کہ مقتول کی جزاء نعم (جانور) سے ہونی چاہیے یہ بات تو ظاہر ہے کہ نعم قیمت نہیں ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بدنہ (اونٹ یا گائے) کو شتر مرغ کے عوض واجب قرار دیا تھا۔ اسی طرح خرگوش کے عوض بکری کا بچہ واجب قرار دیا تھا لہذا ان دونوں دلیلوں سے مثل صوری کا دینا ثابت ہوا۔

امام اعظم اور امام ابو یوسف کی دلیل:

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہر وہ جانور جس کا مثل صوری نہ ہو تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس صورت میں مثل معنوی (قیمت) دیا جائے گا جب آیت کریمہ میں "مثل ما قتل من النعم" سے ایک مقام پر مثل معنوی کو مراد لیا گیا ہے کہ جب چڑیا وغیرہ کو قتل کیا گیا تو اس کی قیمت دینا پڑے گی آیت میں نعم سے مراد چوپائے نہیں بلکہ صید ہے جیسا کہ شکار کرنے کی ممانعت میں "لاتقتلوا الصید" ہے لہذا جب نعم سے مراد صید (شکار) ہے تو شکار میں چوپائے ہوں یا کبوتر سب داخل ہیں لہذا نعم سے مثل معنوی کو ثابت کرنے کے لیے کبوتر اور چڑیا سے استدلال درست ہے چونکہ یہ کلام موضوع اثبات میں ہے لہذا بالاتفاق ائمہ احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں لہذا مثل صوری ممکن ہو یا نہ ہو ہر صورت میں مثل معنوی ہی دیا جائے گا۔

اسی آیت میں مثل معنوی کی مراد پر دوسری دلیل یہ ہے کہ فجزاء مثل الخ کے بعد والی آیت میں "یحکم به ذوا عدل منکم" سے دو صاحب عدل شخصیات کے فیصلہ کا ذکر ہے ظاہر ہے کہ عدل و انصاف کی حاجت وہاں پڑتی ہے کہ جہاں غور و فکر کی ضرورت پڑے یہ بات تو ظاہر ہے غور و فکر کی ضرورت قیمت مقرر کرنے کی صورت میں پیش آتی ہے جب کہ مثل صوری میں جسامت اور مشابہت ظاہری ہوتی ہے اس کو ہر ایک جان لیتا ہے کہ وہاں عدالت کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا امام اعظم اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہر حال میں مثل معنوی ہی واجب ہوگا اور مقتول جانور کی قیمت دو عدل و انصاف والے اشخاص اس طرح لگائیں گے کہ جو قیمت اس جگہ کی یا اس کے قریب ترین جگہ کی ہوگی وہی مقرر کریں گے۔

قیمت کے تعین کے بعد جس محرم شخص پر قیمت کی ادائیگی واجب ہے اس کو اختیار ہے چاہے اسی قیمت سے ہدی (جانور) خرید کر صدقہ کردے یا اس قیمت سے کھانا خرید کر صدقہ کردے یا ہر ایک فقیر کو نصف صاع گندم دے یا ایک صاع جو یا کھجور دے اگر چاہے تو نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور کے بدلے روزہ رکھے۔

امام شافعی اور امام محمد کی دلیل کا جواب:

امام شافعی اور امام محمد نے آیت کریمہ میں "من النعم" کو قتل کی تفسیر قرار دیا تھا مگر شیخین کے نزدیک "من النعم ما قتل" کی تفسیر ہے باقی حضرت عمر کے قول کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ پہلے ان جانوروں کی قیمت لگائی گئی ہو پھر اس قیمت کے عوض ہدی کو صدقہ کردیا گیا ہو۔ "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" تاہم مسئلے کی تحقیق و تنقیح یہی ہے لیکن دور حاضر میں محرم کو شکار سے واسطہ پڑتا ہی نہیں۔

"ثُمَّ اِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْہِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مُؤَوَّلاً"۔

پھر جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ مؤول ہو جائے گا۔

مؤول کی تعریف: قوله۔ ثم اذا ترجح الخ:

"اِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْہِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مُؤَوَّلاً"۔

جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی ظن غالب سے راجح ہو جائے تو وہ مؤول کہلاتا ہے۔

ظن غالب سے مراد دلیل ظنی ہے چاہے وہ خبر واحد ہو یا قیاس یا کوئی دوسرے قرائن مثلاً سیاق وسباق، غور وفکر، یا لفظی قرینہ ہو تو مشترک مؤول بن جاتا ہے اگر دلیل قطعی سے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو تو وہ مفسر بن جاتا ہے۔

سوال: مؤول کو لفظ کی وضع کی تقسیم میں شمار کرنا درست نہیں کیونکہ مؤول ظن غالب سے بنتا ہے ظن غالب تو مجتہد کا فعل ہے پھر اس کو لفظ کی تقسیم میں شمار کرنا کیسے درست ہے؟

جواب: اگرچہ مؤول مجتہد کے عمل سے بنتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو لفظ کی اقسام میں اس لیے شمار کیا گیا کہ تاویل کے بعد حکم مؤول لفظ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو لفظ کی اقسام میں شمار کیا جاتا ہے اور کسی شے کی قسم کی قسم اس شے کی قسم کہلاتی ہے۔ اس لیے مؤول کو لفظ کی تقسیم میں شمار کیا جاتا ہے۔

سوال: اگر مؤول لفظ کی اقسام سے ہے تو پھر مشترک اور مؤول میں تقابل ہونا چاہیے کیونکہ ایک تقسیم کی اقسام آپس میں متباین ہوتی ہیں جب کہ مؤول اور مشترک میں تباین نہیں ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول مشترک ہی کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور مقسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا جیسا کہ مؤول کی تعریف سے معلوم ہوا کہ مؤول حقیقت میں مشترک ہی ہوتا ہے مگر کسی معنی کے راجح ہونے کی وجہ سے مؤول بن جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض حضرات نے لفظ کی وضع کے لحاظ سے تین ہی قسمیں بیان کی ہیں خاص، عام اور مشترک اگر مؤول کو مشترک کا قسیم ہی کہا جائے جیسا کہ مشہور ہے تو قسیمین کے درمیان تقابل کا جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک میں تقابل اس طرح موجود ہے کہ مشترک عدم ترجیح کی قید سے مقید ہے جب کہ مؤول ترجیح کی قید سے مقید ہے لہذا ان کے درمیان تقابل پایا گیا۔

"وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَاءِ"۔
اور مؤول کا حکم غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے

مؤول کا حکم:

قولہ۔ وحکم المؤول الخ: حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل کے بعد جو معنی متعین ہوگا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر غلطی کا احتمال باقی رہے گا چونکہ مجتہد نے دلیل ظنی سے تاویل کی ہے لہذا غلطی اور درستگی دونوں کا احتمال رہے گا اسی احتمال کی وجہ سے مؤول ظنی الدلالۃ ہوتا ہے قطعی الدلالۃ نہیں ہوتا لہذا اس کا منکر کافر نہیں ہوگا۔ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی اختلاف بھی مؤول ہی کے قبیل سے ہے۔

"وَمِثَالُهٗ فِي الْحُكْمِيَاتِ مَا قُلْنَا اِذَا اُطْلِقَ الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذٰلِكَ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ وَلَوْ كَانَتِ النُّقُوْدُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمْلُ الْاَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْاٰيَةِ عَلَى الْوَطْيِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالَ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ"۔

اور احکام میں اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب عقد بیع میں ثمن مطلق ہو تو وہ غالب نقد بلد پر محمول ہوگا اور یہ بطریق تاویل ہوگا اور اگر نقود مختلف ہوں تو بیع مذکورہ دلیل کی وجہ سے فاسد ہو جائے گی اور اقراء کو حیض پر اور آیت میں نکاح کو وطی پر اور مذاکرہ طلاق کے وقت کنایات کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے۔

مؤول پر چار مثالیں:

قولہ۔ ومثلہ فی الحکمیات: سے مصنف کی غرض مؤول کی تعریف اور حکم کو بیان کرنے کے بعد مؤول پر احکام شرعیہ سے چار مثالوں کو بیان کرنا ہے۔

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی نے بیع میں مطلق ثمن رکھا کہ ثمن کی مقدار تو بیان کر دی مگر اس کی صفت بیان نہیں کی مثلاً یہ کہا "اشتریت القلم بخمسة دراهم" کہ میں نے پانچ درہم کے بدلے میں قلم خرید الفظ درہم اس لحاظ سے مشترک ہے کہ وہ درہم پندرہ روپے کی مالیت کا ہے یا بیس یا پچیس کی مالیت کا ہے اور شہر میں مختلف مالیت کے دراہم

چلتے ہیں تو ثمن میں وہ مراد لیے جائیں گے کہ جن کا رواج زیادہ ہو لہذا رواج والے دراہم مراد لینا تاویل کی بنا پر ہے کیونکہ ثمن مطلق ہے اور مطلق کے متعلق **قاعدہ** ہے: "المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل" کہ جب مطلق فرد بولا جائے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور ثمن کا فرد کامل وہی دراہم ہیں جن کا رواج اور چلن زیادہ ہے لہذا جو لوگوں کے درمیان چلنے میں زیادہ مشہور و معروف ہوں وہی دراہم مراد ہوں گے اور بیع میں وہی دراہم دیے جائیں گے اگر شہر میں مختلف دراہم رائج ہیں تو اس کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ رواج اور مالیت میں مختلف ہوں۔

۲۔ مالیت میں برابر ہوں مگر رواج میں مختلف ہوں تو ان دونوں صورتوں کا وہی حکم ہے جو ابھی بیان ہوا یعنی شہر میں زیادہ چلنے والے دراہم مراد ہونگے۔

۳۔ رواج اور مالیت دونوں میں برابر ہوں تو مشتری کو اختیار ہے کہ جو چاہے ادا کرے۔

۴۔ رواج میں برابر مگر مالیت میں مختلف ہوں تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی جس کی طرف مصنف نے "لماذکرنا" سے اشارہ کیا کہ جب دراہم کی مالیت مختلف ہو مگر رواج برابر ہو تو نہ کسی ایک کو ترجیح حاصل ہوگی اور نہ ہی سب دراہم کو مراد لینا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں عموم مشترک لازم آتا ہے لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

دوسری مثال: "وحمل الاقراء" سے دی کہ قرآن مجید کی آیت میں "قروء" کو حیض پر محمول کرنا احناف کے نزدیک مؤول ہے لفظ "قروء" حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے پھر لفظ "قروء" کو امام اعظم نے اس طرح مؤول بنایا کہ لفظ "ثلثة" خاص ہے جو کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب اس سے حیض مراد لیا جائے اسی طرح لونڈی کی عدت سے "قروء" کے معنی کو حیض پر محمول کیا لہذا قروء کو حیض کے معنی میں لینا مؤول ہوا۔

تیسری مثال: "حتی تنکح زوجا غیرہ" سے دی کہ احناف کے نزدیک "تنکح" کو وطی کے معنی پر محمول کرنا مؤول ہے کیونکہ نکاح دو معانی کے درمیان مشترک ہے: (۱) عقد نکاح۔ (۲) وطی۔ آیت میں نکاح کو وطی پر محمول کرنے کا قرینہ یہ ہے کہ "زوجا" سے عقد نکاح مستفاد ہوتا ہے کیونکہ شوہر تب ہی کہلاتا ہے کہ جب اس کا عقد نکاح ہو چکا ہو لہذا "تنکح" سے نیا معنی مراد لینا بہتر ہوگا کیونکہ **قاعدہ** ہے: "التاسیس اولیٰ من التاکید" کہ تاکید کے بجائے تاسیس کا معنی مراد لینا اولیٰ ہے لہذا "تنکح" کو وطی کے معنی میں لینا مؤول کے قبیل سے ہے لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ "قروء" اور "تنکح" میں تاویل پر قرینہ قرآنی الفاظ ہی ہیں مگر پھر بھی تفسیر نہیں کہلائیں

گے چونکہ شارع کی طرف سے "قروء" حیض کے معنی میں اور "تنکح" وطی کے معنی میں قطعی نہیں اسی وجہ سے ان کی مراد میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے لہذا یہ مؤول کے قبیل سے ہیں۔

چوتھی مثال: "وحمل الکنایات" سے دی کہ الفاظ کنایہ مثلاً لفظ بائن جو دو معانی کے درمیان مشترک ہے: (۱) ظہور۔ (۲) جدائی۔ مگر شوہر طلاق کے تذکرہ کے وقت جب بیوی کو "انت بائن" کہے تو تذکرہ طلاق اس کا قرینہ ہوگا کہ بائن کو طلاق کے معنی کے ساتھ مؤول کیا جائے لہذا عورت پر طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا الدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكٰوةِ يُصْرَفُ اِلٰی اَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ وَفَرَّعَ مُحَمَّدٌ عَلٰی هٰذَا فَقَالَ اِذَا تَزَوَّجَ امْرَاَةً عَلٰی نِصَابٍ وَلَهٗ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ اِلَی الدَّرَاهِمِ حَتّٰی لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ الزَّكٰوةُ عِنْدَهٗ فِيْ نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَاتَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ"۔

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جو مانع زکوۃ ہے اس کو ایسے مال کی طرف پھیرا جائے گا جس سے دین ادا کرنا آسان ہو اور امام محمد نے اس پر تفریع پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جب مرد نے کسی عورت سے ایک نصاب پر نکاح کیا اور اس کے پاس ایک نصاب بکری کا ہے اور ایک نصاب دراہم کا ہے تو دین کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا حتی کہ اگر دونوں پر سال گزر گیا تو امام محمد کے نزدیک بکری کے نصاب میں زکوۃ واجب ہوگی اور دراہم کے نصاب میں واجب نہ ہوگی۔

فقہی مسئلوں کی تخریج:

قولہ۔ وعلی هذا قلنا الخ: سے مصنف کی غرض مؤول کے اصول پر علماء احناف کے بیان کردہ دو فقہی مسئلوں کی وضاحت کرنا ہے۔

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس چند طرح کا نصاب زکوۃ ہے اور وہ مقروض بھی ہے تو دین (قرض) مانع زکوۃ ہوتا ہے تو دین کو ایسے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا کہ جس سے دین (قرض) کو ادا کرنا آسان ہو مثلاً زید کے پاس ایک نصاب دراہم (دوسو) کا ہے اور دوسرا نصاب بکریوں (چالیس عدد) کا ہے اور تیسرا نصاب اونٹوں (پانچ) کا ہے دین اس اعتبار سے مشترک ہے کہ اس کی ادائیگی دراہم سے بھی ہو سکتی ہے، بکریوں سے بھی ہو سکتی ہے اور اونٹوں سے بھی ہو سکتی ہے مگر ان تینوں نصابوں میں سے دین کی ادائیگی دراہم سے آسان ہے کیونکہ بکریوں یا

اونٹوں کی طرح ان کو فروخت نہیں کرنا پڑتا اس لیے مقروض کی سہولت کے پیش نظر اس مال کی طرف پھیرا جائے گا جس کی ادائیگی آسان ہو۔ لہٰذا حولان حول (سال گزرنے) کے بعد دراہم والے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ مال مشغول بالدین ہے اسی کو مصنف نے "الدین المانع من الزکوٰۃ" سے تعبیر کیا ہے اگر دین کی ادائیگی کے بعد دراہم بچ جائیں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی اگر تمام دراہم دینے کے بعد بھی ادا نہ ہو تو دین کی ادائیگی سامان کی طرف پھیری جائے گی اگر سامان سے بھی ادائیگی نہ ہو سکے قرض بچ جائے تو جانوروں سے قرض ادا کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام محمد نے اسی اصول پر کہ جس مال سے دین کی ادائیگی آسان ہو وہ مال زکوٰۃ کے واجب ہونے سے مانع ہوگا کہ اگر کوئی مرد کسی عورت سے اپنے نصابوں میں سے کسی ایک نصاب کو مہر قرار دینے پر شادی کرے اور اس کے پاس دراہم، بکریوں وغیرہ کا نصاب موجود ہے اور مرد کے ذمہ جو عورت کا قرض (مہر) ہے اس کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ دراہم کو ادا کرنا آسان ہے بخلاف دیگر اشیاء کے کیونکہ ان کو بیچنے میں کافی دقت پیش آتی ہے لہٰذا اگر دراہم اور بکریوں کے نصاب پر حولان حول ہوگا تو زکوٰۃ صرف بکریوں پر واجب ہوگی اور دراہم پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ دراہم مشغول بالدین ہیں دراہم عورت کا قرض ہیں جو شوہر کی ملکیت سے نکل گئے ہیں۔ اس لیے ان پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

"وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَكِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ يَقِيْنًا مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَىَّ عَشْرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارٰى فَقَوْلُهٗ مِنْ نَقْدِ بُخَارٰى تَفْسِيْرٌ لَهٗ فَلَوْ لَا ذٰلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا اِلٰى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ"۔

اور اگر متکلم کے بیان سے مشترک کے کسی معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مفسر ہوگا اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لیے مجھ پر بخارا کے دراہم میں سے دس درہم ہیں تو اس کا قول "من نقد بخارا" اس کے لیے تفسیر ہوگا اور اگر یہ نہ ہوتا تو بطریق تاویل غالب نقد بلد کی طرف پھیر دیا جاتا۔ پس مفسر راجح ہوگا اور نقد بلد واجب نہ ہوگی۔

مشترک سے مفسر بننے کی صورت:

قولہ۔ ولو ترجح الخ: اس سے پہلے مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک

معنی دلیل ظنی کی وجہ سے ترجیح پا جائے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے اب یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی متکلم کی جانب سے بیان کی وجہ سے ترجیح پا جائے تو اس کو مؤول کے بجائے مفسر کہتے ہیں۔

مفسر کا حکم:

اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کہا "لفلان علی عشرۃ دراھم من نقد بخارا" کہ فلاں شخص کے مجھ پر نقد بخارا سے دس دراہم ہیں لفظ دراہم مشترک تھا مگر اس کا بیان خود متکلم سے یوں واقع ہوا کہ من نقد بخارا، دراھم کی تفسیر ہے لہذا متکلم پر دس درہم بخارا ہی کے واجب ہونگے کیونکہ متکلم نے خود وضاحت کر دی لہذا مشترک مفسر ہو گیا۔ اگر متکلم من نقد بخارا نہ کہتا تو تاویل کے طور پر وہ دراہم مراد ہوتے جو شہر میں زیادہ چلتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں مشترک مؤول ہوتا ہے۔

مفسر اور مؤول میں تعارض کے وقت ترجیح:

جب مفسر اور مؤول میں تعارض آ جائے تو ترجیح مفسر کو ہوگی کیونکہ مؤول ظنی ہوتا ہے جب کہ مفسر قطعی ہوتا ہے اور قطعی کو ظنی پر ترجیح حاصل ہے لہذا مفسر مؤول کے مقابلے میں راجح ہوگا اگرچہ شہر میں نقد بخارا کم چلتے ہوں کہ ان کا رواج اتنا عام نہیں ہے کہ جتنے باقی دراہم چلتے ہیں مگر متکلم نے دراہم کی تفسیر خود من نقد بخارا سے کر دی ہے اس لیے مفسر کو مؤول پر ترجیح حاصل ہوگی۔

"۴: فَصْلٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ"۔

فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے۔

تقسیم کی تعیین:

قولہ۔ فصل فی الحقیقۃ والمجاز: حقیقت ومجاز کتاب اللہ کی استعمال کے لحاظ سے تقسیم ہے کتاب اللہ کی استعمال کے لحاظ سے چار اقسام ہیں: (۱) حقیقت۔ (۲) مجاز۔ (۳) صریح۔ (۴) کنایہ۔

وجہ حصر: لفظ کا استعمال دو حال سے خالی نہیں کہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا کسی علاقہ کی بناء پر غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا بصورت اول حقیقت اور بصورت ثانی مجاز پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں کہ ظاہر المراد ہوگا یا خفی المراد بصورت اول صریح اور بصورت ثانی کنایہ۔

دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

مصنف نے دونوں کو ایک فصل میں اس لیے جمع کیا ہے کہ ان کے درمیان تضاد و تقابل کی نسبت موجود ہے نیز خاص و عام ہونے میں دونوں شریک ہیں اس شرکت کی وجہ سے ایک فصل میں جمع کیا۔

حقیقت کا لغوی معنی اور وجہ تسمیہ:

حقیقۃ، فعیلۃ کے وزن پر ہے اور ''تا'' میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ تا نقل کی ہے جو وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل ہونے پر دلالت کرتی ہے اس قول کو اکثر نے لیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تاء تانیث کی ہے۔ لہذا حقیق فعیل کے وزن پر ہے اور فعیل کبھی اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جب حقیق اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوگا اس صورت میں فعل لازم ''حق الشیء'' سے ماخوذ ہوگا جس کا معنی ''ثبت الشیء'' ہے اور ثبت ثابت (ثابت رہنے والا) کے معنی میں ہوگا لہذا حقیق، ثابت اور حقیقۃ، ثابتۃ (ثابت شدہ چیز) کے معنی میں ہوگا اس صورت میں حقیقت کو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ لفظ حقیقت اپنے موضوع لہ پر ثابت رہتا ہے اور اسی ''حق یحق'' فعل لازم سے قیامت کا ایک نام بھی ''الحاقۃ'' ہے جس کا وقوع ہو کر رہے گا حق کو بھی حق اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بھی ثابت ہوتا ہے۔

جب حقیق اسم مفعول کے معنی میں ہوگا تو اس صورت میں فعل متعدی ''حققت الشیء'' سے ماخوذ ہوگا جس کا معنی ''اثبت الشیء'' ہے لہذا اس صورت میں حقیق بمعنی محقق اور حقیقۃ بمعنی محققۃ (مثبتۃ) ہوگا کہ جس کا معنی ''ثابت کیا ہوا'' اس صورت میں حقیقت کو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اپنے موضوع لہ کے لیے ثابت کیا جاتا ہے۔

مجاز کا لغوی معنی اور وجہ تسمیہ:

مجاز مفعل کے وزن پر مصدر میمی ہے اور مصدر کبھی اسم فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں ہوتا ہے اور یہاں مجاز اسم فاعل کے معنی میں ہے کہ تجاوز کرنے والا کیونکہ مجاز معنی موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے اپنے مقام سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز کہتے ہیں۔

مَجاز اور مُجاز میں فرق:

مجاز مصدر میمی ہے جس کی تفصیل ماقبل گزری اور مُجاز باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کا معنی اجازت دیا ہوا ہے عرف عام میں کسی پیر کے جانشین کو خلیفہ مَجاز کہا جاتا ہے یہ غلط ہے بلکہ خلیفہ مجاز کے بجائے خلیفہ مُجاز کہنا چاہیے۔

"كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهٗ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِاَزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ لَهٗ وَلَوْ اُسْتُعْمِلَ فِيْ غَيْرِهٖ يَكُوْنُ مَجَازًا لَاحَقِيْقَةً"۔

ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی شی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو وہ لفظ اس شی کے لیے حقیقت ہے اور اگر اس کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو تو مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

حقیقت کی اصطلاحی تعریف:

قولہ۔ کل لفظ الخ "کل لفظ وضعہ واضع اللغۃ بازاء شیء فھو حقیقۃ لہ": ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی معین شی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس شی کے لیے حقیقت ہوگا۔ مثلاً اسد بول کر درندہ (شیر) مراد لیا جائے اس تعریف میں "کل لفظ" سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف سے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے لفظ حقیقی، لفظ مجازی لہذا حقیقت اور مجاز کا معنی کے ساتھ استعمال ہونا مجازاً ہے جیسا کہ معنی حقیقی معنی مجازی۔

سوال:

یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ مصنف نے "واضع اللغۃ" کی قید لگا کر حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کو خارج کر دیا حالانکہ یہ دو قسمیں بھی حقیقت کی اقسام ہیں؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ بھی یقیناً حقیقت کی اقسام ہیں مگر ان کو تعریف میں نہ لانے کی چار وجوہات ہو سکتی ہیں:

۱۔ اختصار کے پیش نظر باقی اقسام بیان نہیں کیں۔
۲۔ "واضع اللغة" سے مراد وہ شخص ہو جو الفاظ کو اپنے محاورات میں استعمال کرے چاہے وہ اہل لغت سے ہو یا اہل شرع سے ہو یا اہل عرف سے ہو۔
۳۔ "واضع اللغة" قید احترازی نہیں کہ جس سے باقی اقسام خارج ہوتی ہوں بلکہ صرف اس کی اصلیت کی وجہ سے کہہ دیا کیونکہ حقیقت لغویہ میں کسی کا اختلاف نہیں۔
۴۔ مصنف نے ابوبکر باقلانی کا مذہب اختیار کیا کیونکہ وہ معنی شرعی اور عرفی کو مجاز کہتے ہیں۔

حقیقت لغویہ، حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کی مثالوں سے وضاحت:

۱۔ **حقیقت لغویہ:** یہ ہے کہ اہل لغت نے لفظ کو کسی چیز کے مقابلے میں وضع کیا ہو جیسا کہ لفظ صلوٰۃ کہ اس کا لغوی معنی "دعا" ہے۔
۲۔ **حقیقت شرعیہ:** یہ ہے کہ اہل شرع نے لفظ کو کسی چیز کے مقابلے میں وضع کیا ہو جیسا کہ لفظ صلوٰۃ اس کا شرعی معنی "نماز" ہے۔
۳۔ **حقیقت عرفیہ:** کہ اس کی دو صورتیں ہیں اگر عوام الناس نے کسی لفظ کو کسی معنی کے مقابلے میں وضع کیا ہو تو عرف عام کہلاتا ہے مثلاً لفظ دابہ کی وضع چوپائے کے لیے اگر خاص لوگوں نے کسی لفظ کو کسی معنی کے مقابلے میں وضع کیا ہو تو عرف خاص کہلاتا ہے جیسا کہ صرفی، نحوی، منطقی حضرات کے نزدیک اصطلاحی تعریفات عرف خاص کے قبیل سے ہیں، حقیقت کی اقسام کو وضع کی اقسام بھی کہا جاتا ہے کیونکہ وضع اور حقیقت کا ایک ہی مفہوم ہے اس لیے بعض اوقات اس عنوان سے بیان کیا جاتا ہے:

۱۔ وضع لغوی ۲۔ وضع شرعی
۳۔ وضع عرف خاص ۴۔ وضع عرف عام

مجاز کی اصطلاحی تعریف:

"ولو استعمل في غيره يكون مجازا لا حقيقة" اور اگر لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں (کسی مناسبت وقرینہ کی وجہ سے) استعمال کیا جائے تو مجاز کہلاتا ہے۔

مجاز کا ثبوت:

مجاز کے ثبوت کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے اگر چہ صاحب اصول الشاشی نے ان دو چیزوں کا تذکرہ تو تعریف میں نہیں کیا مگر ان دونوں کا لحاظ ضروری ہے جیسا کہ اردو کی تعریف میں ان دونوں کو ذکر کیا گیا ہے پہلی چیز یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان کسی مناسبت کا ہونا ضروری ہے جس کو عموماً علاقہ یا اتصال کہتے ہیں اگر مناسبت نہ ہو تو وہ مجاز نہیں بلکہ "هزل" (مذاق) کہلائے گا دوسری چیز یہ ہے کہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو مجاز کا تقاضا کرے۔ مجاز کی مثال یہ ہے کہ کوئی کہے "رایت اسدا فی الحمام" کہ میں نے شیر کو حمام میں دیکھا اسد کا غسل خانے میں ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے کوئی مرد مراد ہے۔

مجاز کی اقسام:

جس طرح حقیقت کی تین قسمیں تھیں۔ اسی طرح مجاز کی بھی تین قسمیں ہیں:

۱۔ مجاز لغوی یہ ہے کہ اہل لغت صلوٰۃ کا معنی دعا کے بجائے نماز کا لیں تو مجاز لغوی ہوگا۔

۲۔ مجاز شرعی یہ ہے کہ اگر اہل شرع صلوٰۃ کا معنی نماز کے بجائے دعا کا لیں تو مجاز شرعی ہوگا۔

۳۔ مجاز عرفی کہ اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر عوام الناس دابہ کے معنی چوپائے کے بجائے مطلقاً جانور مراد لیں تو مجاز عرف عام ہوگا۔ اگر خاص لوگ اسم کی اصطلاحی تعریف کے بجائے لغوی معنی بلندی مراد لیں تو مجاز عرف خاص ہوگا۔

حقیقت اور مجاز کی پہچان کے طریقے:

حقیقت اور مجاز کی پہچان کے دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ اگر معنی موضوع لہ سے لفظ کی نفی درست نہ ہو تو یہ حقیقت ہے اگر نفی درست ہو تو مجاز ہے مثلاً اب کا اطلاق باپ اور دادا دونوں پر ہوتا ہے مگر باپ کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے "انه لیس باب" لھذا اب کا اطلاق باپ پر حقیقت ہوگا مگر دادا کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں "انه لیس باب" لھذا اب کا اطلاق دادا پر مجاز ہوگا۔

پہچان کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ معنی حقیقی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرتا ہے جیسے "جاء الاسد" اس میں اس سے مراد شیر ہے اگر قرینہ ہو تو مجازی ہوگا۔ مثلاً "رایت الاسد یقرء القرآن" اس میں "اسد" سے مراد بہادر مرد ہے کیونکہ قرینہ قرات قرآن ہے۔

"ثُمَّ الْحَقِیْقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا یَجْتَمِعَانِ اِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِیْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَمَّا اُرِیْدَ مَا یَدْخُلُ فِی الصَّاعِ بِقَوْلِهٖ علیہ السلام لَاتَبِیْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتّٰی جَازَ بَیْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْاِثْنَیْنِ وَلَمَّا اُرِیْدَ الْوِقَاعُ مِنْ اٰیَةِ الْمُلَامَسَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ اِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْیَدِ"۔

پھر ایک لفظ سے ایک حالت میں حقیقت اور مجاز دونوں کو اکٹھا مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب حضور ﷺ کے فرمان "الصاع بالصاعین" سے مراد مظروف لیا گیا تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو گیا حتی کہ ایک ظرف کو دو ظرفوں کے عوض بیچنا جائز ہے اور جب آیت ملامست سے جماع مراد لیا گیا تو ہاتھ سے چھونے کو مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

حقیقت ومجاز کا حکم:

قولہ۔ ثم الحقیقة مع المجاز لایجتمعان الخ: حقیقت اور مجاز کی تعریف کرنے کے بعد "ثم الحقیقة" سے حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرنا مقصود ہے۔ حقیقت اور مجاز کے حکم میں دو مذہب ہیں: (۱) مذہب احناف (۲) مذہب شوافع۔

احناف کا مذہب یہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک ہی حالت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کو مراد نہیں لیا جا سکتا۔ شوافع کا مذہب یہ ہے کہ اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا عقلی طور پر محال نہ ہو تو دونوں کو جمع کرنا جائز ہے۔

شوافع کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح حقیقت لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح مجاز بھی لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا ان دونوں کو اگر عقلی طور پر جمع کرنا محال نہ ہو تو بیک وقت دونوں کو مراد لینا جائز ہوگا مثلاً قرآن مجید میں ہے: "قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق" اس آیت میں آباء سے مراد باپ، دادا اور چچا تینوں ہیں کیونکہ یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں نے یہ کہا تھا اور اسحاق علیہ السلام، یعقوب علیہ السلام کے باپ حضرت ابراہیم، حضرت یعقوب کے دادا ہیں اور حضرت اسماعیل، حضرت یعقوب علیہ السلام کے چچا ہیں لہذا ثابت ہوا کہ اگر عقلاً محال نہ ہو تو حقیقت اور مجاز کو ایک حالت میں جمع کرنا جائز ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اپنے محل میں ثابت ہوتی ہے جب کہ مجاز اپنے محل سے متجاوز ہوتا ہے یہ بات تو یقیناً محال ہے کہ ایک چیز ایک وقت میں اور ایک ہی حالت میں اپنے محل میں ثابت بھی ہو اور اپنے محل سے متجاوز بھی ہو یہ ایسے ہی ہے کہ جس طرح اصول الشاشی بیک وقت کسی کی ملک میں بھی ہو اور اس کے پاس عاریۃً بھی ہو لہذا حقیقت اور مجاز کو ایک وقت میں اور ایک ہی حالت میں جمع کرنا محال ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب:

حقیقت و مجاز کے اجتماع کی جو بھی دلیل دی جائے گی۔ وہ احناف کے نزدیک عموم مجاز پر محمول ہوگی کہ ایسا معنی لیا جائے کہ جس کے تحت معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں آ جائیں لہذا آیت میں اب سے مراد ابوۃ ہے کہ جس میں بھی باپ ہونے کی نسبت پائی جائے اس پر اب کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

چند مسائل کی تخریج:

قولہ ولھذا الخ: سے مصنف اس قاعدہ پر کہ بیک وقت ایک ہی حالت میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا درست نہیں ہے چند مسائل بیان کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا "لاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین" ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے میں نہ بیچو۔ اس حدیث میں لفظ صاع دو معنوں پر دلالت کرتا ہے (۱) معنی حقیقی۔ (۲) معنی مجازی۔

صاع معنی حقیقی نفس برتن ہے کہ جس کے ذریعے غلہ وغیرہ ماپا جاتا ہے اور صاع کا معنی مجازی وہ غلہ ہے جو صاع کا مظروف بنتا ہے اور حدیث میں معنی مجازی مراد ہے کہ ایک صاع اناج دے کر دو صاع اناج نہ لو اگر یہ معنی ہو کہ ایک نفس برتن دے کر دو نفس برتن نہ لو تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں معنی مجازی مراد لینے پر دیگر احادیث اور صحابہ کرام کے معاملات دلائل ہیں کہ جن میں مکیلی اور موزونی ہم جنس چیزوں میں کمی وزیادتی کے ساتھ فروخت کرنے کو ربا کہا گیا ہے۔ جب کہ امام شافعی کے نزدیک معنی حقیقی (ظرف) اور معنی مجازی (مظروف) دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز ہے کیوں کہ ان کے نزدیک ان کا اجتماع عقلاً محال نہیں۔

دوسرا مسئلہ "ولما اریـد" سے اسی قاعدہ پر بیان کیا کہ بیک وقت ایک ہی حالت میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا جائز نہیں۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں اس میں ائمہ اربعہ (امام اعظم، امام مالک، امام شافعی، امام احمد) کا اختلاف ہے اس اختلاف کی مکمل تفصیل اصول الشاشی کے صفحہ نمبر ۴۹ "بحث طریق معرفۃ المراد بالنصوص" کہ نصوص کو پہچاننے کے طریقوں میں سے دوسرے طریقے کے تحت بیان کی جائے گی۔

یہاں احناف اور امام شافعی کے اختلاف کو حقیقت ومجاز کے حکم کی روشنی میں مختصراً بیان کیا جاتا ہے۔ آیت تیمم میں ہے: "وان کنتم مرضی او علیٰ سفر او جآء احدمنکم من الغائط اولامستم النسآء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا" اور اگر تم بیمار ہو یا سفر پر ہو یا تم میں سے کوئی شخص استنجاء سے آیا ہو یا تم نے بیویوں سے ملامست کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کر لو۔ "لامستم ملامست" سے مشتق ہے۔ ملامست کے دو معنی ہیں: (۱) معنی حقیقی ہاتھ سے مس کرنا۔ (۲) معنی مجازی جماع کرنا۔

آیت مذکورہ میں احناف کے نزدیک فقط معنی مجازی (جماع) مراد ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک دونوں معنوں کو مراد لینا جائز ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی فرماتے ہیں لامستم میں معنی حقیقی ہاتھ سے چھونا اور معنی مجازی جماع دونوں مراد لینے میں عقلی استحالہ نہیں لہذا یہ آیت دونوں معنوں پر محمول ہے ہاتھ سے چھونا اور جماع دونوں ناقض طہارت ہیں جب دونوں ناقض طہارت ہیں تو پانی نہ ملنے کی صورت میں اگر ہاتھ سے چھوا ہے تو تیمم وضو کے لیے ہوگا اگر جماع کیا ہے تو تیمم غسل کے لیے ہوگا امام شافعی کے مفتی بہ قول کے مطابق مطلقاً چھونے کے ساتھ وضو ٹوٹ جاتا ہے چاہے عورت کبیرہ ہو یا صغیرہ، محرمہ ہو یا غیر محرمہ، شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت بشرطیکہ جسم کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک ملامست سے معنی مجازی (جماع) مراد ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ جب احناف اور شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جماع سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو یہ وہ اجماعی صورت ہے جو لامستم میں دونوں فریقوں کے نزدیک پائی جاتی ہے لہذا اگر معنی حقیقی (ہاتھ سے چھونا) بھی مراد لیا جائے تو اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز

لازم آتا ہے جس کو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ ان کا اجتماع جائز نہیں۔

"قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصٰى لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيْهِ مَوَالٍ أَعْتَقُوْهُمْ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيْهِ دُوْنَ مَوَالِيْ مَوَالِيْهِ وَفِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ لَوِ اسْتَأْمَنَ أَهْلُ الْحَرْبِ عَلٰى آبَائِهِمْ لَاتَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فِي الْاَمَانِ وَلَوِ اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى أُمَّهَاتِهِمْ لَايَثْبُتُ الْاَمَانُ فِيْ حَقِّ الْجَدَّاتِ"۔

امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنے موالی کے لیے وصیت کی اور اس کے لیے ایسے موالی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے لیے ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے تو وصیت اس کے موالی کے لیے ہوگی نہ کہ اس کے موالی کے موالی کے لیے اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر حربی لوگوں نے اپنے آباء پر امن طلب کیا تو اجداد امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو جدات کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا۔

امام محمد کے بیان کردہ تین مسائل:

قولہ۔ وقال محمد اذا اوصی الخ: مصنف حقیقت ومجاز کی اجتماعیت کے ناجائز ہونے پر حضرت امام محمد کے بیان کردہ تین مسئلوں کو بیان کر رہے ہیں:

۱۔ پہلا مسئلہ "اذا اوصی" سے اس طرح بیان کیا کہ جب کسی آزاد النسل شخص نے اپنے موالیوں کے لیے وصیت کی اور اس شخص کے موالی دو طرح کے ہیں ایک وہ موالی (غلام) ہیں کہ جن کو موصی (وصیت کرنے والے) نے خود آزاد کیا ہے دوسرے وہ موالی (غلام) ہیں کہ جن کو آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ہے۔ موصی فوت ہوگیا لہٰذا وہ موالی کہ جن کو موصی نے خود آزاد کیا تھا ان کے لیے لفظ موالی حقیقت ہے کیوں کہ ان کو موصی نے بلاواسطہ آزاد کیا ہے اور وہ موالی کہ جن کو آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ان کے لیے لفظ موالی مجاز ہے کیوں کہ ان کو موصی نے براہ راست آزاد نہیں کیا۔ لہٰذا یہ وصیت موصی کے اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لیے ہوگی جو کہ حقیقت ہے اب آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا ورنہ حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ قطعاً جائز نہیں۔

۲۔ دوسرا مسئلہ "وفی السیر الکبیر لو استامن اهل الحرب" سے اس طرح بیان کیا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا کہ اگر حربیوں (جنگجوؤں) نے مسلمانوں سے اپنے آباء کے لیے امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان

دے دیا تو یہ امان صرف باپوں کو شامل ہوگا جو آباء کا حقیقی معنی ہے اس امان میں دادے شامل نہ ہوں گے کیونکہ آباء دادوں کے حق میں مجاز ہے اگر دادوں کے لیے بھی امان مراد لیا جائے تو حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں لہذا امان فقط باپوں کو حاصل ہوگا۔

۳۔ تیسرا مسئلہ: "ولو استامنوا علی امھاتھم" سے اپنی امھات کے لیے امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے دیا تو یہ امان فقط ماؤں کو شامل ہوگا جو کہ امھات کا حقیقی معنی ہے اس امان میں دادیاں اور نانیاں شامل نہ ہوں گی کیونکہ امھات دادیوں اور نانیوں کے حق میں مجاز ہے اگر دادیوں اور نانیوں کے لیے بھی امان مراد لیا جائے تو حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں لہذا یہ امان فقط ماؤں کو شامل ہوگا۔

امھات سے دادیاں مراد لینے پر قیل وقال:

تیسرے مسئلہ پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ آپ نے کہا کہ امان میں فقط مائیں داخل ہوں گی دادیاں داخل نہ ہوں گی ورنہ حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حالانکہ "حرمت علیکم امھاتکم" میں امھات سے ماں اور دادی دونوں مراد ہیں اور دونوں کی حرمت اسی نص (آیت) سے ثابت ہے لہذا حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آیا حالانکہ آپ ان کے جمع ہونے کو ناجائز کہتے ہیں؟

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ماں کی حرمت عبارۃ النص سے ثابت ہے جب کہ دادی کی حرمت علاقہ جزئیت وبعضیت کی وجہ سے دلالۃ النص سے ثابت ہے لہذا حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم نہ آیا۔۔۔۔دوسرا جواب یہ ہے کہ امھات سے مراد "اصول" ہیں جو عموم مجاز کے قبیل سے ہیں کہ جس کے تحت ماں اور دادی دونوں داخل ہیں لہذا حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم نہ آیا۔۔۔۔تیسرا جواب یہ ہے کہ دادیوں سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔

امھات اور امات کے درمیان فرق:

ان کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ امھات کا اطلاق فقط ذوالعقول کی ماؤں پر ہوتا ہے جب کہ امات کا اطلاق فقط غیر ذوالعقول کی ماؤں پر ہوتا ہے۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَوْصٰی لِاَبْكَارِ بَنِيْ فُلَانٍ لَاتَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُوْرِ فِيْ حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ اَوْصٰی لِبَنِيْ فُلَانٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْهِ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيْهِ

دُوْنَ بَنِیْ بَنِیْہِ"۔

اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کی باکرہ لڑکیوں کے لیے وصیت کی تو وصیت کے حکم میں مصابہ بالفجور (وہ لڑکی جس کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہوا ہو) داخل نہ ہوگی اور اگر بنی فلاں کے لیے وصیت کی اور اس کے ابناء اور ابناء الابناء دونوں ہیں تو وصیت اس کے ابناء کے لیے ہوگی اس کے ابناء کے ابناء کے لیے نہ ہوگی۔

حقیقت ومجاز کے حکم پر دو مثالیں:

قولہ وعلی ھذا قلنا الخ: مصنف اسی قاعدہ پر کہ حقیقت اور مجاز کو احناف کے نزدیک جمع کرنا جائز نہیں دو مسئلوں کی تفریع پیش کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ: "اذا اوصی" سے اس طرح بیان کیا کہ کسی اجنبی نے کسی قبیلہ کی باکرہ لڑکیوں کے لیے وصیت کی تو یہ وصیت ان لڑکیوں کو شامل نہ ہوگی کہ جن کا پردہ بکارت فجور (زنا) سے زائل ہو چکا ہو اور مصنف نے پردہ بکارت کے زائل ہونے کو فجور (زنا) کی قید سے مقید کیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اگر کسی عورت کا پردہ بکارت اچھلنے، کودنے یا کثرت حیض کی وجہ سے یا زیادہ مدت ٹھہرنے یا زخم کی وجہ سے زائل ہو جائے تو وہ حقیقی باکرہ ہی کہلائے گی اور وہ وصیت میں داخل ہوگی لہذا باکرہ کے دو معنی ہیں ایک معنی حقیقی ہے کہ وہ لڑکی کہ جس کا پردہ بکارت زنا سے زائل نہ ہوا ہو۔ دوسرا معنی مجازی ہے کہ وہ لڑکی کہ جس نے ابھی تک شادی نہ کی ہو لیکن اس کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہو چکا ہو احناف کے ائمہ ثلاثہ (امام اعظم، صاحبین) کے نزدیک بالاتفاق وصیت میں مصابئہ بالزنا (زنا سے پردہ بکارت زائل ہو جانے والی) باکرہ لڑکیوں کی وصیت میں داخل نہ ہوگی تاہم امام اعظم اور صاحبین کا اس بات میں اختلاف ہے کہ جس لڑکی کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہو چکا ہو نکاح کے سلسلے میں اجازت طلب کرنے پر اس کی خاموشی رضامندی کی دلیل ہوگی یا نہیں۔

امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ اس کی خاموشی رضامندی کی دلیل ہوگی نکاح کے مسئلہ میں امام اعظم اس کو باکرہ ہی شمار کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو باکرہ ہی سمجھتے ہیں لہذا اگر وہ کلام کرے گی تو لوگ اس کو معیوب سمجھیں گے اور وہ اس سے حیا کرے گی اور بات نہ کرنے پائے گی کہ جس کی وجہ سے اس کے مصالح معطل ہو کر رہ جائیں گے اس لیے امام صاحب نے اس کو نکاح کے سلسلے میں باکرہ ہی کا حکم دے رکھا ہے۔ جب کہ صاحبین ایسی

عورت کو حقیقتاً ثیبہ کا حکم دیتے ہیں کہ نکاح کے بعد جو عمل ہونا ہے وہ نکاح سے پہلے ہو چکا ہے چونکہ نکاح کے بعد بھی وہی عمل واقع ہوگا جو کہ پہلے ہی واقع ہو چکا ہے لہذا یہ ثیبہ ہے نکاح میں اس کی خاموشی رضامندی کی دلیل نہ ہوگی بلکہ کلام کرنا لازم ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: "ولو اوصی لبنی فلان" سے اس طرح بیان کیا کہ کسی اجنبی نے کسی کے ابناء (بیٹوں) کے لیے وصیت کی تو یہ وصیت صرف اس شخص کے حقیقی بیٹوں کے لیے ہوگی، اس وصیت میں پوتے داخل نہ ہوں گے اس لیے کہ ابناء کے دو معنی ہیں: (۱) معنی حقیقی۔ (۲) معنی مجازی۔

معنی حقیقی یہ ہے کہ جو اس کے اپنے بیٹے ہیں اور معنی مجازی یہ ہے کہ جو اس کے بیٹوں کے بیٹے (پوتے) ہیں لہذا اس وصیت میں فقط حقیقی بیٹے داخل ہوں گے ورنہ حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا۔ یہ امام اعظم کا مذہب ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طریقے ابہام پر مذکر نسل بیٹے (پوتے) وصیت میں داخل ہوں گے لیکن صاحبین کے نزدیک بھی حقیقت ومجاز کے اجتماع کے لحاظ سے نہیں بلکہ عموم مجاز کے لحاظ سے دونوں شامل ہوں گے۔

پہلا اعتراض: احناف کا مذہب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں کو ایک حالت میں جمع کرنا جائز نہیں حالانکہ احناف کی یہ روایت بھی ہے کہ اگر حربیوں نے مسلمانوں سے امان طلب کرتے ہوئے کہا کہ ہمارے ابناء کو امن دو اگر امن دے دیا تو یہ امن بیٹوں کے ساتھ پوتوں کو بھی حاصل ہوگا اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم آ رہا ہے پھر وصیت میں پوتے داخل کیوں نہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ابناء میں بیٹوں کے ساتھ ظاہراً پوتے بھی شامل ہیں ظاہری طور پر شامل ہونا یہ شبہ کے درجہ میں ہے اور امان شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے وہ اس لیے کہ امان میں خونریزی سے بچنا ہوتا ہے اس لیے اس بات میں گنجائش ہے کہ امان میں پوتے بھی داخل ہوں شبہ کمزور دلیل ہے اس لیے اس کا اعتبار وہاں ہوگا۔ جہاں اس کا کوئی مانع نہ ہو مگر جب پوتوں کے فسادی ہونے کا علم ہو یا امان دینے والا ان کی نیت نہ کرے تو شامل نہ ہوں گے وصیت میں پوتے اس لیے شامل نہ ہوں گے کہ وصیت کا مدار احتیاط پر ہے لہذا شبہ کی وجہ سے وصیت میں پوتے داخل نہ ہونگے۔

دوسرا اعتراض: جب احناف کی ایک روایت کے مطابق ابناء کو امن دینے میں پوتے بھی شامل ہیں تو آباء اور امہات کو امن دینے میں دادا اور دادی کیوں داخل نہیں حالانکہ آباء اور امہات میں ان کے داخل ہونے کا شبہ موجود ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ شبہ کمزور دلیل ہے اور یہاں اس کا مانع موجود ہے اور مانع یہ ہے کہ دادا، دادی اصول ہیں آباء اور امہات میں دادوں اور دادیوں کی شمولیت حکماً معدوم ہے جیسا کہ **قاعدہ ہے:** "الاصل لایتبع الفرع" اصل (دادا، دادی) فرع (باپ، ماں) کے تابع نہیں ہوسکتا۔ لہذا اماں باپ کے لیے امن طلب کرنے کی صورت میں اصول دادا، دادی امان میں داخل نہ ہوں گے اسی طرح وصیت میں بھی داخل نہ ہوں گے۔

"قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْحَلَفَ لَایَنْكِحُ فُلَانَةً وَهِيَ اَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتّٰى لَوْ زَنَا بِهَا لَایَحْنَثُ"۔

ہمارے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں اجنبیہ عورت سے نکاح نہیں کرے گا تو یہ عقد پر محمول ہوگا حتی کہ اگر اس کے ساتھ زنا کیا تو حانث نہ ہوگا۔

معنی مجازی کے متعین ہونے کی صورت میں معنی حقیقی کا متروک ہونا:

قولہ۔ قال اصحابنا الخ: سے مصنف اصول الشاشی حقیقت ومجاز کے حکم پر اصحاب احناف کا بیان کردہ ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ عورت اجنبیہ ہے تو یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی اگر اس شخص نے اس عورت سے زنا کر دیا تو حانث نہ ہوگا اس لیے کہ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے اور مجازی معنی عقد نکاح ہے جب نکاح سے مراد معنی مجازی ہے۔ تو معنی حقیقی (وطی) ساقط ہوگا دونوں مراد لینے کی صورت میں حقیقت ومجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں اور یہاں معنی مجازی کی تعیین پر قرینہ ہے کہ وہ عورت اجنبیہ ہے اور اجنبیہ عورت سے وطی (زنا) شرعاً مہجور ہے لہذا جو شرعاً مہجور ہو وہ عادۃً بھی متروک ہوتا ہے اور حقیقت مہجورہ کے بارے میں یہ متفقہ اصول ہے کہ حقیقت مہجورہ سے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

"وَلِاَنْ قَالَ اِنَّا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا اَوْ رَاكِبًا وَكَذٰلِكَ لَوْحَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ اَوْ عَارِيَةٍ وَذٰلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا اَوْ نَهَارًا يَحْنَثُ"۔

اور اگر کہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو حانث ہو جائے گا خواہ اس میں برہنہ پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہیں رہے گا تو حانث ہوگا خواہ مکان فلاں کا مملوک ہو یا اجرت پر ہو یا عاریت پر ہو اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے پس فلاں رات میں آئے یا دن میں حانث ہو جائے گا۔

امام شافعی کی جانب سے تین اعتراضات:

قولہ۔ ولأن قال الخ: سے مصنف احناف کے نزدیک مشترک کے حکم پر امام شافعی کی طرف سے وارد ہونے والے تین اعتراضات کو نقل کر رہے ہیں۔

پہلا اعتراض: "ولأن قال" سے اس طرح بیان کیا کہ اے احناف تمہارا اصول یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کو ایک ہی حالت میں جمع کرنا جائز نہیں حالانکہ تم نے اس صورت میں ان دونوں کو جمع کیا ہے کہ جب کسی نے کسی بناء پر قسم کھاتے ہوئے کہا: "واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان" اللہ کی قسم میں فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا۔

امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک قسم کھانے والا فلاں شخص کے گھر میں داخل ہوتے ہی حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا چاہے وہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر داخل ہو یا چاہے سواری کی حالت میں داخل ہو یا پیدل چل کر داخل ہو۔ حالانکہ ننگے پاؤں سے داخل ہونا حقیقت ہے اور باقی صورتوں میں گھر میں داخل ہونا مجاز ہے اگر مطلقاً داخل ہونے سے حانث قرار دیا جائے تو حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا جب کہ تمہارے نزدیک یہ جائز نہیں لہذا تمہارے نزدیک اس کا کیا جواب ہے؟

دوسرا اعتراض: "لو حلف لایسکن" سے اس طرح بیان کیا کہ کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لااسکن فی دار فلان" کہ اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں سکونت نہیں کروں گا اے احناف تمہارے نزدیک قسم کھانے والا فلاں شخص کے جس گھر میں بھی داخل ہوگا تو حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا چاہے وہ گھر اس شخص کا ذاتی ہو یا کرائے پر ہو یا کسی کے مکان میں مفت رہائش رکھی ہو تو تم ان سب صورتوں میں حانث قرار دیتے ہو حالانکہ ذاتی مکان حقیقت ہے اور باقی صورتیں مجاز کی ہیں اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے جب کہ تمہارے نزدیک یہ جائز نہیں۔ فما جوابکم؟

تیسرا اعتراض: "لو قال عبدہ حر" سے اس طرح بیان کیا کہ اگر کسی نے کہا "عبدی حر یقدم فلان" کہ میرا غلام فلاں کے آنے کے دن آزاد ہے اے احناف تم کہتے ہو کہ فلاں شخص چاہے دن کو آئے یا رات کو آئے بہر حال غلام آزاد ہو جائے گا حالانکہ یوم کا حقیقی معنی دن ہے اور مجازی معنی رات ہے اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے جب کہ تمہارے نزدیک یہ جائز نہیں تم نے خود ہی اپنے اصول کی خلاف ورزی کی ہے؟

"قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالدُّخُوْلُ لَايَتَفَاوَتُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ لَهٗ وَذَالِكَ لَايَتَفَاوَتُ بَيْنَ اَنْ يَّكُوْنَ مِلْكًا لَهٗ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ لَهٗ وَالْيَوْمُ فِيْ مَسْئَلَةِ الْقُدُوْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِاَنَّ الْيَوْمَ اِذَا اُضِيْفَ اِلٰى فِعْلٍ لَايَمْتَدُّ يَكُوْنُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَابِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ"۔

ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم بحکم عرف دخول سے مجاز ہو گیا ہے اور دخول دونوں صورتوں میں متفاوت نہیں ہے اور دار فلان اس کے دار مسکونہ سے مجاز ہو گیا ہے اور یہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہے کہ دار فلاں کی ملک ہو یا فلاں کے لیے اجرت کے ساتھ ہو اور مسئلہ قدوم میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے اس لیے کہ یوم کو جب فعل غیر ممتد کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو وہ مطلق وقت سے عبارت ہوتا ہے جیسا کہ معلوم ہوا پس حانث اس طریقہ پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر۔

لف ونشر مرتب کے طریقے پر اعتراضات کے جوابات:

قولہ۔ قلنا وضع القدم الخ: سے مصنف امام شافعی کی طرف سے گذشتہ وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات لف ونشر مرتب کے طریقے پر دے رہے ہیں۔

پہلے اعتراض کا جواب:

"قلنا وضع القدم" سے اس طرح دیا کہ قسم کھانے والا شخص مطلقاً دخول سے حانث اس لیے نہیں ہوا کہ

حقیقت ومجاز کا اجتماع پایا گیا بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوا عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ کا ایسا معنی مراد لیا جائے کہ جس کے تحت معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں آ جائیں۔ لہذا وضع قدم سے عموم مجاز کے طریقہ پر دخول مراد ہے کہ جس طرح بھی دخول پایا جائے حانث ہو جائے گا کیونکہ دخول بغیر قدم رکھنے کے ثابت ہی نہیں ہوگا۔ لہذا سبب (وضع قدم) بول کر مسبب (دخول) مراد لیا گیا جو کہ مجاز ہے اور وضع قدم دخول کے معنی میں حقیقت عرفیہ بن چکا ہے جیسے **قاعدہ** ہے: "الحقیقة تترك بدلالة العادة" کہ عرف کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہے۔ گویا کہ قسم کھانے والے نے یہ کہا "واللہ لا ادخل فی دار فلان" اور دخول کی دونوں صورتوں میں چاہے حقیقی ہو یا مجازی دخول دخول ہی کہلاتا ہے لہذا دخول کی مختلف صورتوں میں حکم کے لحاظ سے کچھ فرق نہیں پڑتا بہر حال حالف عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

"ودار فلان" سے اس طرح دیا ہے کہ یہاں بھی عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوا ہے نہ کہ حقیقت ومجاز کے جمع ہونے کی وجہ سے ہوا ہے کیونکہ دار فلان سے مراد دار مسکونہ ہے خواہ وہ ملکا ہو یا استعارۃً ہو یا اجارۃً ہو کیونکہ قسم کھانے والے کا مقصد اس مکان میں داخل نہ ہونا ہے کہ جس میں فلاں نے سکونت اختیار کر رکھی ہے اور دار مسکونہ چاہے اپنی ملکیت میں ہو یا کرائے پر ہو اس میں کچھ فرق نہیں کیونکہ حالف کو حلف پر ابھارنے والی چیز فلاں گھر والے پر غیظ وغضب ہے نہ کہ ذاتی مکان سے یہی وجہ ہے کہ اگر ذاتی مکان میں نہ رہتا ہو بلکہ کرائے کے مکان میں رہتا ہو تو قسم کھانے والا شخص اگر ذاتی مکان میں داخل ہوتا ہے تو حانث نہ ہوگا۔

تیسرے اعتراض کا جواب:

"والیوم فی مسئلة القدوم" سے دیا ہے جواب کو سمجھنے کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے کہ فعل کی دو قسمیں ہیں: فعل ممتد اور فعل غیر ممتد۔ فعل ممتد وہ فعل ہوتا ہے کہ جس کی کوئی مدت بیان کی جا سکے جیسے لبس (پہننا)، صوم (روزہ) رکوب (سوار ہونا) ان افعال کو کھینچا اور بڑھایا جا سکتا ہے۔۔۔۔ فعل غیر ممتد وہ فعل ہوتا ہے کہ جس کی کوئی مدت نہ بیان کی جا سکے اور نہ ہی کھینچا اور بڑھایا جا سکتا ہو بلکہ وہ آناً فاناً واقع ہوتا ہو جیسے دخول (داخل ہونا)، خروج (نکلنا) قدوم (آنا) وغیرہ۔

اب اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آقا نے یہ کہا کہ "عبدی حر یوم یقدم فلان" اور یقدم قدوم سے مشتق ہے اور قدوم فعل غیر ممتد سے ہے آقا کی عبارت میں یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہے اور **قاعدہ** یہ ہے کہ "جب یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے جو دن و رات دونوں کو شامل ہوتا ہے" اس قاعدہ کی وجہ سے آنے والا شخص چاہے دن کو آئے یا رات کو آئے غلام آزاد ہو جائے گا لہذا یہ آزاد ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ حقیقت و مجاز کے اجتماع کی وجہ سے ہے نیز اگر یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو یوم سے فقط دن مراد ہوتا ہے۔

"ثُمَّ الْحَقِيقَةُ أَنْوَاعٌ ثَلٰثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُوْرَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ"۔

پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں متعذرہ، مہجورہ، مستعملہ پہلی دو قسموں میں بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

حقیقت کی اقسام:

قولہ۔ ثم الحقیقۃ الخ: سے پہلے مصنف حقیقت و مجاز کی تعریف، حکم اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات سے فراغت کے بعد یہاں سے حقیقت کی اقسام ثلاثہ کو بیان کر رہے ہیں: (۱) حقیقت متعذرہ۔ (۲) حقیقت مہجورہ۔ (۳) حقیقت مستعملہ۔

حقیقت کی اقسام ثلاثہ کی تعریفات:

۱۔ حقیقت متعذرہ وہ حقیقت کہلاتی ہے کہ جس تک رسائی بغیر مشقت کے ممکن نہ ہو جیسے عین درخت کا کھانا۔
۲۔ حقیقت مہجورہ وہ حقیقت کہلاتی ہے کہ جس پر لوگوں نے عمل کرنا چھوڑ دیا ہو اگرچہ رسائی بغیر مشقت کے ممکن ہو
۳۔ حقیقت مستعملہ وہ حقیقت کہلاتی ہے کہ جس پر لوگوں کا عمل جاری و ساری ہو کہ نہ لوگوں نے ترک کیا ہو اور نہ ہی اس تک رسائی مشکل ہو۔

حقیقت متعذرہ اور مہجورہ کا حکم:

حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ دونوں میں بالاتفاق معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ معنی حقیقی کی نیت نہ کی ہو۔ معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے تا کہ عاقل و بالغ شخص کا کلام لغو نہ ہو اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہو تو معنی حقیقی ہی مراد ہوگا۔

"وَنَظِيرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ فَإِنَّ أَكْلَ الشَّجَرَةِ أَوِ الْقِدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَإِلَى مَا يَحِلُّ فِي الْقِدْرِ حَتّٰى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعٍ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِئْرِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْاِغْتِرَافِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا أَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعٍ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُورَةٌ عَادَةً وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا التَّوْكِيلُ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ إِلَى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتّٰى يَسَعَ لِلْوَكِيلِ أَنَّهُ يُجِيبُ بِنَعَمْ كَمَا يَسَعُهُ أَنَّهُ يُجِيبُ بِلَا لِأَنَّ التَّوْكِيلَ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ مَهْجُورٌ شَرْعًا وَعَادَةً"۔

اور حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس درخت سے یا اس ہانڈی سے نہیں کھائے گا پس چونکہ درخت یا ہانڈی کا کھانا متعذر ہے اس لیے یہ درخت کے پھل کی طرف راجع ہوگا اور اس چیز کی طرف راجع ہوگا جو ہانڈی میں ہے حتی کہ اگر تکلف کر کے بعینہ درخت یا بعینہ ہانڈی سے کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ اس کنویں سے نہیں پیئے گا تو یہ قسم چلو سے پینے کی طرف راجع ہوگی حتی کہ اگر اس نے تکلف کر کے منہ لگا کر پی لیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اور حقیقت مہجورہ کی مثال اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا کیونکہ قدم رکھنے کا مراد لینا عادۃً متروک ہے اسی اصل پر ہم نے کہا کہ نفس خصومت کی توکیل خصم کے مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی حتی کہ وکیل کے لیے نعم کے ساتھ جواب دینے کی اس طرح گنجائش ہے جیسا کہ لا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش ہے کیونکہ نفس خصومت کی توکیل عادۃً اور شرعاً متروک ہے۔

حقیقت متعذرہ ومہجورہ کی مثالیں:

قولہ۔ ونظیر المتعذرۃ الخ: مصنف نے حقیقت متعذرہ کی تین مثالیں دی ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لا اکل من هذه الشجرة" اللہ کی قسم میں اس درخت

سے نہیں کھاؤں گا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "واللہ لا اکل من ھذہ القدر" اللہ کی قسم میں اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو ان دونوں صورتوں میں مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ کا حکم یہ ہے کہ جب کلام بغیر نیت کے ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کیونکہ عین درخت اور عین ہانڈی کا کھانا متعذر اور مشکل ہے لہذا درخت سے معنی مجازی پھل یا اس کی قیمت مراد ہوگی اور ہانڈی سے مراد وہ چیز جو اس میں پکی ہوئی ہے یعنی قسم کھانے والے نے سبب (درخت یا ہانڈی) بول کر مسبب (پھل یا پکا ہوا) مراد لیا ہے۔ لہذا اگر حالف نے بتکلف عین درخت یا عین ہانڈی سے کچھ کھا بھی لیا اور نیت بھی حقیقت کی نہ تھی تو حانث نہ ہوگا اگر حقیقت کی نیت کی تھی تو عین کو کھانے سے حانث ہو جائے گا اور یہ حکم اس درخت کے بارے میں ہے جو کھایا جاتا ہو مثلاً گنا وغیرہ کہ اس کی نیت نہ کی ہو تو بھی اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا اور یہی حکم اس ہانڈی کے بارے میں ہے کہ جو ایسی چیز سے بنائی گئی ہو جو کھائی جاتی ہو مثلاً گڑ وغیرہ سے کہ اس کی نیت نہ کی ہو تو بھی اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ حقیقت متعذرہ نہیں۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے عین درخت اور عین ہانڈی کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے آپ ان دونوں میں مضاف کو محذوف کیوں نہیں مانتے مثلاً "من ثمرۃ ھذہ الشجرۃ من طعام ھذہ القدر؟" اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی کلام حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو مجاز کی طرف کلام کو پھیرنا اولیٰ ہوتا ہے کیونکہ حذف کی طرف مجبوری کے وقت رجوع کیا جاتا ہے۔

تیسری مثال "وعلی ھذا قلنا" سے دی ہے اس اصول پر کہ جب حقیقت متعذرہ یا حقیقت مہجورہ ہو تو معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا اسی اصل پر اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لا اشرب من ھذا البئر" اللہ کی قسم میں اس کنویں سے نہیں پیوں گا کنویں سے پانی پینے کے دو معنی ہیں ایک معنی حقیقی ہے جس کا تقاضا لفظ من کر رہا ہے کیونکہ یہ من ابتدائیہ ہے حقیقی معنی یہ ہے کہ منہ لگا کر پانی پینا کیونکہ اس صورت میں وقت اور پریشانی ہے لہذا اس پانی کو چلو یا برتن کے ساتھ پی لیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا مصنف نے اگرچہ بالاتفاق کہا تاہم منہ لگا کر پانی پینے سے صاحبین کے نزدیک حانث ہو جائے گا جب کہ امام اعظم کے نزدیک حانث نہ ہوگا اس اختلاف کی تفصیل خود مصنف کی زبانی دو مسئلوں کے بیان کے بعد "ولو کانت الحقیقۃ المستعملۃ" کے تحت آ رہی ہے۔

حقیقت مہجورہ کی مثال:

حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے "واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان" کہا یعنی اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو وضع قدم کے دو معنی ہیں معنی حقیقی یہ ہے کہ دروازے سے باہر رہ کر پاؤں اندر داخل کیے جائیں لیکن یہ معنی مہجور و متروک ہے اور وضع قدم کا دوسرا حقیقی معنی یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہونا یہ مہجور نہیں لیکن عموم مجاز کے طریقہ سے مطلقاً دخول مراد ہوگا کہ جس کے تحت حقیقی معنی (ننگے پاؤں داخل) اور مجازی معنی (جوتے پہن کر داخل ہونا) دونوں داخل ہیں۔ لہذا جس صورت میں بھی داخل ہوگا حانث ہو جائے گا لیکن اگر قدم بغیر داخل ہوئے رکھ دیے تو حانث نہ ہوگا بشرطیکہ حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا۔

"وعلی ھذا القیاس الخ" میں ہذا کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ اس کا مشار الیہ اس سے گذشتہ عبارت مہجورہ عادۃ ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مشار الیہ حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ کا حکم ہو کہ ان دونوں صورتوں میں معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا تاہم اس کا مشار الیہ جو بھی ہو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت مہجورہ عادۃ متروک ہے۔ لہذا معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

"وعلی ھذا القیاس" سے مصنف نے اسی قاعدہ پر کہ حقیقت مہجورہ عادۃ متروک ہوتی ہے وکیل بالخصومۃ کے مسئلہ کو بیان کیا کہ جس میں حقیقی معنی شرعی لحاظ سے متروک ہے جو شرعاً متروک ہو وہ عادۃ بھی متروک ہوتا ہے اس کی مثال وکیل بالخصومۃ ہے مثلاً مدعی (دعوی کرنے والا) نے مدعی علیہ (جس پر دعوی کیا گیا ہو) پر یہ دعوی کر دیا کہ میرے اس کے ذمہ پانچ ہزار روپے ہیں اب اس جھگڑے میں مدعی نے اپنی طرف سے وکیل مقرر کر دیا۔ اس کو وکیل بالخصومۃ کہتے ہیں جھگڑے کی وکالت کا حقیقی معنی یہ ہے کہ مدعی کا وکیل مدعی علیہ کی ہر بات کا انکار کرے اور ہر بات کے جواب میں لا کہے خواہ وہ دعوی برحق ہی کیوں نہ ہو چونکہ وکیل بالخصومۃ کا حقیقی معنی ہی یہی ہے کہ ہر بات کا انکار کرے لہذا اگر وکیل مدعی علیہ کی کسی بات کا اقرار کر لے تو مسالمہ بن جاتا ہے منازعہ (جھگڑا) نہیں رہتا اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ وکیل کا کسی ایسی بات کا اقرار کرنا درست نہیں جو مؤکل کے لیے نقصان دہ ہو مگر یہ حقیقی معنی شرعاً مہجور و متروک ہے کیونکہ ارشاد رب العلمین ہے: "ولا تنازعوا" آپس میں جھگڑے مت کرو لہذا جب یہ معنی شرعاً مہجور و متروک ہے تو عادۃ اور عرفاً بھی متروک ہوگا۔

چونکہ جو چیز شرعاً متروک ہوتی ہے لوگوں سے عقل و دیانت کی وجہ سے اس سے باز رہنے کی توقع ہوتی ہے لہذا

یہاں معنی مجازی سے مطلق جواب دینا مراد ہوگا چونکہ یہ "اسم الجزء علی الکل" کے قبیل سے ہے پس ثابت ہوا کہ وکیل کو مکمل حق حاصل ہوگا کہ وہ نعم اور لا کے ساتھ جواب دے اور کسی بات کا اقرار کرنے کی صورت میں امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک یہ اقرار مؤکل (مدعی) پر نافذ ہوگا جب کہ امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک وکیل بالخصومۃ کو صرف "لا" کے ساتھ جواب دینے کا حق ہے نعم کے ساتھ جواب دے کر مؤکل کو نقصان پہنچاتا ہے جب کہ وکیل اس لیے مقرر کیا ہے کہ مؤکل کو فائدہ دے بہر حال جمہور احناف کے نزدیک وکیل بالخصومۃ مطلق جواب دینے کا حق رکھتا ہے۔

"وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى بِلَاخِلَافٍ وَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ أَوْلٰى مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَايَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلٰى عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتّٰى لَوْ أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَايَحْنَثُ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلٰى مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيْقِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ فَيَحْنَثُ بِأَكْلِهَا وَبِأَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَايَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شُرْبُ مَائِهَا بِأَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ"۔

اور اگر حقیقت مستعملہ ہو پس اگر اس کے لیے مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولیٰ ہے اور اگر اس کے لیے مجاز متعارف ہو تو امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم عین گندم کی طرف راجع ہوگی حتی کہ اگر ایسی روٹی کھالی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طریقہ پر اس چیز کی طرف راجع ہوگی جس کو گندم شامل ہے لہذا عین گندم کے کھانے سے بھی حانث ہوگا اور اس روٹی کے کھانے سے بھی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ وہ فرات سے نہیں پیئے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم فرات سے منہ لگا کر پینے کی طرف راجع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف راجع ہوگی اور مجاز متعارف فرات کے پانی کا پینا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

قولہ۔ ولو کان الحقیقۃ مستعملۃ الخ: مصنف سے حقیقت مستعملہ کی دوصورتوں کا حکم اور اس پر دو مثالیں پیش کررہے ہیں۔

حقیقت مستعملہ کی تعریف:

واضع نے لفظ کو جس معنی کے لیے وضع کیا ہے وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہو تو حقیقت مستعملہ کہلاتی ہے۔

حقیقت مستعلہ کی صورتیں:

حقیقت مستعملہ کی دوصورتیں ہیں: (۱) اس کا مجاز متعارف ہو۔ (۲) اس کا مجاز متعارف نہ ہو۔

مجاز متعارف کی تعریف.

مجاز متعارف وہ معنی ہے جس کی طرف ذہن لفظ کے بولتے ہی فوراً منتقل ہو اور وہ حقیقت کے مقابلہ میں زیادہ استعمال ہوتا ہو۔

حقیقت مستعملہ کے لیے مجاز متعارف نہ ہونے کی صورت میں حکم:

اگر حقیقت مستعملہ کے لیے مجاز متعارف نہ ہو تو ایسی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے۔: "الاصل فی الکلام الحقیقۃ" کہ کلام میں اصل حقیقت ہی ہے۔

مجاز متعارف ہونے کی صورت میں حکم:

اگر حقیقت مستعملہ کے لیے مجاز متعارف ہو تو اس کے حکم میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے، امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ مجاز متعارف ہونے کی صورت میں بھی حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز فرع ہے اور یہ اصول ہے کہ مجاز کی طرف رجوع اس وقت کیا جاتا ہے کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "اذا تعذرت الحقیقۃ یصار الی المجاز" کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو اس وقت مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا چونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے اور اصل پر عمل کے ممکن ہونے کی صورت میں خلیفہ کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ لہذا مجاز متعارف ہونے کی صورت میں بھی حقیقت ہی پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

صاحبین کا مذہب مع الدلیل:

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر حقیقت کے لیے مجاز متعارف ہو تو ایسی صورت میں مجاز پر عمل کرنا اولی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے مقصود اصلی معنی ہوتا ہے۔ حقیقت کے لیے مجاز متعارف ہونے کی صورت میں معنی مجازی بنسبت معنی حقیقی کے راجح ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔ عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ کا ایسا معنی مراد لیا جائے کہ جس کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوں۔

حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی مثالیں:

مصنف نے دو مثالیں پیش کی ہیں ان مثالوں میں امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف اس صورت میں ہوگا کہ جب قسم اٹھانے والے نے حقیقت اور مجاز متعارف میں سے کسی ایک کی نیت نہ کی ہو اگر نیت کی ہو تو اس کے مطابق ہی حکم ہوگا اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "واللہ لا اکل من هذه الحنطة" اللہ کی قسم میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا۔ امام اعظم کے نزدیک یہ قسم گندم کے دانوں کی طرف لوٹے گی کیوں کہ گندم کے دانے کھانا لوگوں کے ہاں مستعمل ہے کہ کبھی ضرورت اور کبھی بغیر ضرورت کے کچے اور بھون کر کھاتے ہیں۔ لہذا حالف گندم کے دانے کھانے سے حانث ہوگا اگر گندم کی روٹی کھائی یا گندم کے ستو کھا لیے تو حانث نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ قسم مطلقاً ہر اس چیز کی طرف لوٹے گی کہ جس کو گندم کا نام شامل ہے۔ گندم کا نام دانوں اور اس سے بنی ہوئی روٹی دونوں کو شامل ہے لہذا عموم مجاز کی وجہ سے حالف چاہے گندم کے دانے کھائے یا گندم کی روٹی، ہر دو صورتوں میں حانث ہو جائے گا کیوں کہ عرف عام میں مشہور ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں لوگ گندم زیادہ کھاتے ہیں تو اس سے گندم کا آٹا مراد ہوتا ہے اگر ستو کھا لیے تو صاحبین کے نزدیک بھی حانث نہ ہوگا کیوں کہ آٹا علیحدہ جنس ہے اور ستو علیحدہ جنس ہیں، اگر یہ کہا کہ گندم نہیں کھاؤں گا تو بالاتفاق دانے اور گندم کی روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ گندم کھانے اور گندم سے کھانے میں بڑا فرق ہے۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "واللہ لا اشرب من الفرات" اللہ کی قسم میں دریائے فرات سے نہیں پیوں گا تو امام اعظم کے نزدیک یہ قسم دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پینے کی طرف لوٹے گی

کیوں کہ گاؤں کے بکروال اور زمیندار لوگ نہر سے منہ لگا کر پیتے رہتے ہیں۔لہذا اگر حالف نے منہ لگا کر پانی پیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر چلو یا برتن سے پانی پیا تو حانث نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک نہر فرات سے مطلقاً پانی پینے سے حانث ہو جائے گا چاہے منہ لگا کر پیئے یا چلو اور برتن سے پیئے یہ حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا۔

"ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلْفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ الْحُکْمِ حَتّٰی لَوْ کَانَتِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا اِلَّا اَنَّهٗ اِمْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَاِلَّا صَارَ الْکَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَهٗ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَاِنْ لَّمْ تَکُنِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَکْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِیْ لَایُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاِسْتِحَالَةِ الْحَقِیْقَةِ وَعِنْدَهٗ یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ حَتّٰی یُعْتَقَ الْعَبْدُ"۔

پھر مجاز امام صاحب کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتی کہ اگر بنفسہ ممکن ہو مگر مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممتنع ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا ورنہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر چہ حقیقت بنفسہ ممکن نہ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: "هذا ابنی" حالانکہ وہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقت محال ہے اور امام صاحب کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتی کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

قولہ۔ ثم المجاز عند ابی حنیفة الخ: سے قبل مصنف نے امام اعظم اور صاحبین کے مابین یہ اختلاف بیان کیا تھا کہ جب حقیقت مستعملہ کے لیے مجاز متعارف ہو تو امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ یہ اختلاف درحقیقت ایک اور اختلاف پر مبنی ہے جس کو مصنف یہاں سے بیان کر رہے ہیں، اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت و مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے حقیقت وہ لفظ ہے مجاز وہ لفظ ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ مجاز حقیقت کا کس لحاظ سے خلیفہ ہے اس میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے۔

امام اعظم کا مذہب مع الدلیل:

امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ مجاز نظم (لفظ) کے لحاظ سے حقیقت کا خلیفہ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے لہذا اگر حقیقت کا تکلم ترکیب نحوی اور صرفی کے لحاظ سے درست ہے کہ مبتدا، خبر وغیرہ بن سکتے ہیں اور ترجمہ بھی درست ہے مگر کسی امر عارض کی وجہ سے یہاں حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ امام اعظم کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لیے حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط نہیں شرط صرف یہ ہے کہ اس کی ترکیب نحوی درست ہو۔

صاحبین کا مذہب مع الدلیل:

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا حکم کے لحاظ سے خلیفہ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور رہی عبارت وہ مقصود تک پہنچنے کا ایک ذریعہ و وسیلہ ہوتی ہے لہذا خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسی وجہ سے مجاز کو حکم کے لحاظ سے خلیفہ قرار دیا گیا اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو مگر کسی امر عارض کی وجہ سے یہاں حقیقی معنی مراد لینا جائز نہ ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا اگر حقیقی معنی مراد لینا جائز نہ ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مجازی معنی کی طرف رجوع کرنے کے لیے صاحبین کے نزدیک حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے۔

اختلاف کی وضاحت مثال سے:

مثــالــه: سے مصنف امام اعظم اور صاحبین کے مابین اختلاف کی حقیقت کو مثال سے واضح کر رہے ہیں۔ ثمرہ اختلاف کی مثال یہ ہے کہ آقا نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: "ھذا ابنی" یہ میرا بیٹا ہے، امام اعظم کے نزدیک وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ حقیقی معنی مراد لینا اس سے جائز نہیں کہ وہ غیر کی طرف منسوب ہے اور عمر میں بڑا ہے۔ لہذا اس امر عارض کی وجہ سے مجاز (آزادی) کی طرف کلام کو پھیرا جائے گا تا کہ کلام لغو نہ ہو چونکہ امام اعظم کے نزدیک مجاز تکلم کے لحاظ سے حقیقت کا خلیفہ ہے ان کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو بلکہ معنی مجازی مراد لینے کے لیے ترکیب نحوی کا درست ہونا ضروری ہے جو کہ "ھذا ابنی" میں پائی گئی کہ ہذا مبتدا ہے اور ابنی خبر ہے جب ترکیب نحوی اور ترجمہ کے لحاظ سے کلام درست ہے۔ لہذا غلام آزاد ہو جائے گا

کیوں کہ بنوت (بیٹا) کو آزادی لازم ہے کہ جب بھی باپ غلام بیٹے کا مالک بن جائے تو بیٹا فوراً آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:"من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" خلاصہ یہ ہے کہ آقا نے ملزوم (بنوت) بول کر لازم (حریت) مراد لیا ہے اور علم بیان کی اصطلاح میں ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہذا "ذکر الملزوم ارادة اللازم" کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک غلام آزاد نہیں ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا چونکہ صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لیے حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے جبکہ "هذا ابنی" میں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ بیٹا ہمیشہ عمر میں باپ سے چھوٹا ہوتا ہے جبکہ مثال مذکور میں غلام عمر میں اپنے آقا سے بڑا ہے لہذا مجاز کی طرف رجوع کی شرط نہ پائی گئی۔

لہذا کلام لغو ہوگا اس سے غلام آزاد نہ ہوگا اگر غلام عمر میں آقا سے چھوٹا ہوتا تو صاحبین کے نزدیک بھی آزاد ہو جاتا چونکہ یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے۔

"وَعَلٰى هٰذَا يَخْرُجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰى هٰذَا الْجِدَارِ وَقَوْلُهٗ عَبْدِيْ اَوْ حِمَارِيْ حُرٌّ وَلَايَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ هٰذِهٖ اِبْنَتِيْ وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَيْرِهٖ حَيْثُ لَاتَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَايُجْعَلُ ذٰلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ كَانَتِ الْمَرْاَةُ صُغْرٰى سِنًّا مِنْهُ اَوْ كُبْرٰى لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُوْنُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَااِسْتِعَارَةَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ هٰذَا اِبْنِيْ فَاِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تُنَافِيْ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ لِلْاَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهٗ ثُمَّ يَعْتِقُ عَلَيْهِ"۔

اور اس اصل پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول "له على الف" اور "على هذا الجدار" میں (اس کے لیے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے) اور اس کے قول "عبدی او حماری حر" میں (میرا غلام یا میرا گدھا آزاد) اور اس پر اعتراض نہ ہوگا جبکہ کسی نے اپنی بیوی سے "هذه ابنتی" کہا اور اس عورت کا شوہر کے علاوہ سے نسب معروف ہے تو یہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا جائے گا خواہ عورت عمر میں شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو اس لیے کہ یہ لفظ اگر اس کے معنی درست ہوں تو یہ لفظ نکاح کے منافی ہوگا۔ لہذا نکاح کے حکم کے بھی منافی ہوگا اور وہ طلاق ہے اور منافات کے ہوتے ہوئے استعارہ نہیں ہوتا اس کے برعکس اس کا قول "هذا ابنی"

ہے کیونکہ بنوت باپ کے لیے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ملک ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس پر آزاد کیا جاتا ہے۔

اختلافی قاعدہ پر مسائل کی تخریج:

قولہ۔ وعلی ھذا یخرج الخ: سے مصنف امام اعظم اور صاحبین کے مابین اختلافی قاعدہ پر مسئلوں کی تخریج کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "لہ علی الف او علی ھذ االجدار" فلاں کے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپے ہیں امام اعظم کے نزدیک قائل پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا کیونکہ امام اعظم کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لیے حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط نہیں بلکہ کلام کا ترکیب نحوی کے لحاظ سے درست ہونا ضروری ہے۔ لہذا امام صاحب کے نزدیک قائل کے کلام میں او کو واؤ کے معنی میں لے کر مجازا قائل پر ایک ہزار روپیہ لازم ہوگا چونکہ او اور واؤ دونوں حروف عطف میں سے ہیں اور یہ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں لہذا قائل کا مقصد یہ ہے کہ جو ان دونوں میں سے ایک ہزار کے لازم ہونے کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس پر ایک ہزار روپیہ ہے ظاہر ہے کہ اس کا محل فقط انسان ہے دیوار نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک قائل پر ایک ہزار روپیہ لازم نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کے لیے معنی حقیقی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے جبکہ یہاں قائل غیر معین طریقے سے دونوں میں سے کسی ایک پر ایک ہزار روپیہ لازم کر رہا ہے اور دونوں میں سے ایک دیوار لزوم کا محل نہیں ہے تو جب حقیقی معنی ممکن نہیں تو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہذا قائل پر ہزار روپیہ لازم نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے کہا "عبدی او حماری حر" میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے۔ امام اعظم کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ امام اعظم کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کے لیے معنی حقیقی پر عمل کا ممکن ہونا شرط نہیں بلکہ ترکیب نحوی کا درست ہونا شرط ہے جبکہ یہاں مبتدا اور خبر ہونے کی حیثیت سے ترکیب درست ہوتی ہے لہذا امام صاحب کے نزدیک او کو واؤ کے معنی میں لے کر مجازاً مولیٰ کے غلام کی آزادی کا حکم دیا جائے گا چونکہ یہاں قائل کا مقصد یہ ہے کہ ان دونوں میں سے جو بھی آزاد ہونے کا محل بنتا ہے وہ آزاد ہے۔ ظاہر ہے کہ آزادی غلام پر واقع ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کے لیے معنی حقیقی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے جبکہ یہاں عمل ممکن نہیں جیسا کہ سابقہ مسئلہ میں گزرا لہذا ان کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا۔

امام اعظم کے اصول پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب:

قولہ۔ ولایلزم علی ھذا الخ: سے مصنف امام اعظم کے اصول پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ امام اعظم کے نزدیک مجاز حقیقت کا تلفظ کے لحاظ سے خلیفہ ہے معنی مجازی مراد لینے کے لیے فقط ترکیب نحوی کا درست ہونا شرط ہے معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہو یا نہ ہو لیکن کسی امر عارض کی وجہ سے حقیقی معنی مراد لینا جائز نہ ہو تو معنی مجازی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ "ھذا ابنی" میں غلام کی آزادی مراد لی گئی لہذا اسی اصول پر اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ھذہ ابنتی" یہ میری بیٹی ہے یہ بھی معلوم ہے کہ اس کی بیوی ہے اور یہ بھی معروف ومشہور ہے کہ فلاں کے نسب سے ہے اس عبارت کی ترکیب نحوی بھی درست ہے کہ یہ ترکیب مبتدا اور خبر پر مشتمل ہے لہذا امام صاحب کے نزدیک اس سے مجازا طلاق مراد لی جانی چاہئے کہ وہ عورت شوہر پر حرام ہو جائے جب کہ امام صاحب کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا۔

اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ "ھذہ ابنتی" ترکیب نحوی کے لحاظ سے درست ہے مگر امام اعظم کے نزدیک مجازی معنی طلاق مراد لے کر بیوی شوہر پر حرام نہ ہوگی چاہے بیوی عمر میں شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی مجازی معنی (طلاق) مراد نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ "بنتیت" (بیٹی ہونا) اور نکاح کے درمیان منافات وتضاد ہے کیوں کہ بیٹی سے کسی بھی صورت میں نکاح جائز نہیں جب بیٹی ہونا نکاح کے منافی ہے تو نکاح کا ثمر (طلاق) اس سے بدرجہ اولیٰ منافی ہوگا۔اور جب دو چیزوں کے درمیان منافات ہو تو اس صورت میں استعارہ (ایک لفظ بول کر دوسرا معنی مراد لینا) جائز نہیں ہوتا لہذا بیوی کو بیٹی بول کر مجازا طلاق مراد لینا جائز نہیں اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام اعظم اور صاحبین دونوں کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائے گا یہ مسئلہ اس صورت میں تھا کہ جب وہ معروف النسب تھی جیسا کہ مصنف نے "لھا نسب معروف" فرمایا اگر غیر معروف النسب ہے تو "ھذہ ابنتی" کہنے سے وہ شوہر پر حرام ہو جائے گی اور اسی سے اس کا نسب ثابت ہوگا۔

دو جملوں کے درمیان فرق:

"بخلاف قولہ ھذا ابنی" سے مصنف ان دو جملوں کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ جب مولیٰ نے اپنے مشہور النسب غلام کو "ھذا ابنی" کہا اور شوہر نے اپنی مشہور النسب بیوی کو "ھذہ ابنتی" کہا تو پہلی صورت میں

"ابنی" سے مجازاً غلام کی آزادی مراد لی جائے گی جبکہ دوسری صورت میں "ابنتی" سے مجازاً طلاق مراد نہیں لی جائے گی ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) اور حریت (آزادی) کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ بیٹے کو دار حرب میں کسی نے قید کرلیا اور باپ نے اس کو خرید لیا تو خریدنے کی وجہ سے باپ مالک اور بیٹا مملوک بن گیا اگرچہ بیٹا خریدتے ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ حدیث ہے: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" جو کسی ذی رحم محرم کا مالک ہوا وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ جبکہ بیٹی اور نکاح میں تضاد ہے جس کا اجتماع کبھی بھی جائز نہیں لہذا ابنتیت اور طلاق کے درمیان استعارہ بھی جائز نہ ہوگا۔ فرق کا خلاصہ یہ ہوا کہ غلام کو "هذا ابنی" کہہ کر مجازاً آزادی مراد لی جاسکتی ہے جبکہ بیوی کو "هذه ابنتی" کہہ کر مجازاً طلاق مراد نہیں لی جاسکتی۔

"۵: فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْاِسْتِعَارَةِ اِعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِیْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِیْقَتَیْنِ اَحَدُهُمَا لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُکْمِ وَالثَّانِیْ لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَیْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُکْمِ فَالْاَوَّلُ مِنْهُمَا یُوْجِبُ صِحَّةَ الْاِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَیْنِ وَالثَّانِیْ یُوْجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ اَحَدِ الطَّرَفَیْنِ وَهُوَ اِسْتِعَارَةُ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ مِثَالُ الْاَوَّلِ فِیْمَا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَکْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَمَلَکَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ مَلَکَ النِّصْفَ الْاٰخَرَ لَمْ یَعْتِقْ اِذْ لَمْ یَجْتَمِعْ فِیْ مِلْکِهٖ کُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ اِنِ اشْتَرَیْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰی نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرَی النِّصْفَ الْاٰخَرَ عَتَقَ النِّصْفُ الثَّانِیْ وَلَوْ عَنٰی بِالْمِلْکِ الشِّرَاءَ اَوْ بِالشِّرَاءِ الْمِلْکَ صَحَّتْ نِیَّتُهٗ بِطَرِیْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْکِ وَالْمِلْکُ حُکْمُهٗ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرَفَیْنِ اِلَّا اَنَّهٗ فِیْمَا یَکُوْنُ تَخْفِیْفًا فِیْ حَقِّهٖ لَایُصَدَّقُ فِیْ حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَی التُّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ وَمِثَالُ الثَّانِیْ اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ حَرَّرْتُکِ وَنَوٰی بِهِ الطَّلَاقَ یَصِحُّ لِاَنَّ التَّحْرِیْرَ بِحَقِیْقَتِهٖ یُوْجِبُ زَوَالَ مِلْکِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْکِ الرَّقَبَةِ فَکَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْکِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ یُّسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِیْ هُوَ مُزِیْلٌ لِمِلْکِ الْمُتْعَةِ وَلَایُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ اَنْ یَکُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِیًّا کَصَرِیْحِ الطَّلَاقِ لِاَنَّا نَقُوْلُ لَا نَجْعَلُهٗ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ

عَنِ الْمُزِيْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَذَالِكَ فِي الْبَائِنِ اِذَا الرَّجْعِيُّ لَا يُزِيْلُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا وَلَوْ قَالَ لِاَمَتِهٖ طَلَّقْتُكِ وَنَوٰى بِهِ التَّحْرِيْرَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْاَصْلَ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ وَاَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْاَصْلُ۔

(یہ) فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف (کے بیان) میں ہے کہ استعارہ احکام شرع میں دوطریقوں پر رائج ہے ان دونوں میں سے ایک علت اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے اور دوسرا سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہے پس ان دونوں میں سے اول صحت استعارہ کوطرفین سے ثابت کرتا ہے اور ثانی اس کی صحت کو احد الطرفین سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرع کے لیے طریق اول کی مثال اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب کسی نے کہا اگر میں غلام کا مالک ہوگیا تو وہ آزاد ہے پس وہ آدھے غلام کا مالک ہوگیا پھر اس کو فروخت کردیا پھر دوسرے آدھے کا مالک ہوگیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا ہے اور اگر کہا اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پس آدھے کو خریدا پھر اس کو فروخت کردیا پھر دوسرے آدھے کو خرید لیا تو دوسرا آدھا آزاد ہوجائے گا اور اگر ملک سے شراء مراد لی یا شراء سے ملک مراد لی تو اس کی نیت بطریق مجاز صحیح ہوگی کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے لہذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام ہوگا۔ مگر اس صورت میں جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے۔

اور دوسرے طریقہ کی مثال جب کسی نے اپنی عورت سے کہا میں نے تجھ کو آزاد کردیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اس لیے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے زوال ملک بضعہ کو ثابت کرتا ہے پس لفظ تحریر زوال ملک متعہ کے لیے سبب محض ہوگا لہذا یہ بات جائز ہے کہ اس طلاق سے مستعار لیا جائے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔

اور نہ کہا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ وہ طلاق جو اس سے واقع ہو رجعی ہو جیسے صریح طلاق اس لیے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم تحریر کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیتے بلکہ اس سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والا ہے وہ مراد لیتے ہیں اور یہ طلاق بائن میں ہے کیونکہ ہمارے

نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی۔

اور اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے "طلقتك" کہا اور اس سے تحریر کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگی اس لیے کہ اصل (سبب) جائز ہے کہ اس سے فرع (حکم، مسبب) ثابت ہو اور بہر حال فرع (مسبب) تو جائز نہیں کہ اس سے اصل (سبب) ثابت ہو۔

ربط:

قوله- فصل فی تعریف طریق الاستعارة: مصنف حقیقت ومجاز کی تعریف، ان کی اقسام کی تعریفات مع حکم کے بیان سے فراغت کے بعد مجاز کی اصطلاحی تعریف میں جس چیز کا ہونا ضروری تھا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان کوئی مناسبت وعلاقہ ہو اس مناسبت وعلاقہ کو اس فصل میں بیان کرنا چاہتے ہیں یاد رکھیں کہ مناسبت، علاقہ، اتصال سب کا ایک ہی مفہوم ہے۔

مناسبت کی تعریف:

وہ وصف جو معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان ربط پیدا کرتا ہو۔

اقسام: محققین کا اس کی اقسام میں اختلاف ہے بعض نے حقیقت ومجاز کے درمیان ۲۵ علاقے شمار کیے اور بعض نے ۱۲ شمار کیے اور بعض نے ۴ شمار کیے اور بعض نے تو صرف دو میں منحصر کر دیا۔ (۱) مشابہت۔ (۲) مجاورت کہ جس کی طرف استعارہ اور مجاز مرسل کی تقسیم بھی راہنمائی کرتی ہے علماء بلاغت نے حقیقت ومجاز کے درمیان علاقہ کی ۲۵ صورتیں بیان کی ہیں پھر ان کو دو ناموں کے تحت تقسیم کیا: (۱) مجاز مرسل۔ (۲) استعارہ۔

اہل بیان کے نزدیک:

اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کہ اگر حقیقت ومجاز کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو استعارہ کہلاتا ہے اگر علاقہ تشبیہ کا نہ ہو تو مجاز مرسل کہلاتا ہے لہذا اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے مجاز مرسل کی ۲۴ اقسام ہیں پچیسویں قسم استعارہ ہے۔

اہل اصول کے نزدیک:

اہل اصول کے نزدیک مجاز مرسل اور استعارہ دونوں مترادف ہیں کہ حقیقت ومجاز کے درمیان کسی علاقہ کی بناء پر لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کرنا مجاز مرسل بھی ہے اور استعارہ بھی ہے۔

مجاز مرسل اور استعارہ کی تعبیر:

اہل اصول مجاز مرسل (۲۴ اقسام) کو اتصال صوری سے اور استعارہ کو اتصال معنوی سے تعبیر کرتے ہیں۔

اتصال صوری کی تعریف:

معنی حقیقی اور معنی مجازی کا ایک دوسرے کے ساتھ صورۃً تعلق رکھنا اتصال صوری کہلاتا ہے چاہے معنی حقیقی ومجازی میں سے کوئی ایک دوسرے کے لیے علت ہو یا سبب ہو یا شرط ہو یا حال ہو وغیرہ اس کی مثال سماء (آسمان) بول کر بادل مراد لیا جائے کیوں کہ بادل کی صورت سماء کی صورت سے متصل ہے کہ عرف میں اوپر والی چیز کو سماء کہا جاتا ہے۔

اتصال معنوی کی تعریف:

معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اپنے حقیقی مصداق کے علاوہ کسی وصف میں شریک ہونا اتصال معنوی کہلاتا ہے اس کو یوں بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی میں تشبیہ کا علاقہ ہو جیسے بہادر مرد کو شیر کہہ دینا وصف شجاعت میں شرکت کی بناء پر اس کو اہل بلاغت کی اصطلاح میں قدر مشترک، وجہ شبہ، وجہ جامع کہتے ہیں جب کہ اہل اصول اس کو علت کہتے ہیں۔

اتصال صوری کو بیان کرنے کی وجہ:

مصنف نے اتصال کی دو قسموں میں سے اتصال صوری پر بحث کی ہے اور اس کی بھی ۲۴ اقسام میں سے فقط دو قسموں (۱۔علت ومعلوم ۔۲۔سبب ومسبب) کے درمیان استعارہ کو بیان کیا ہے کیونکہ شریعت کے اکثر وبیشتر مسائل کی بنیاد ان ہی دو پر ہے اسی وجہ سے مصنف نے احکام الشرع کی قید لگا کر باقی ۲۲ اقسام کو ترک کر دیا ہے ان کی تفصیل

بلاغت کی کتب میں دیکھی جا سکتی ہے مصنف نے اتصال معنوی کو بالکل بیان ہی نہیں کیا کیونکہ اس کے ساتھ شرعی مسائل کا تعلق نہیں ہے۔

علت کی تعریف:

"العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء" علت وہ ہے کہ جس پر شیء کا وجود موقوف ہو۔

سبب کی تعریف:

"السبب عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم" سبب وہ ہے کہ جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو۔

علت اور سبب کے مابین فرق:

ان کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کیا جاتا ہے:

ا۔ علت کی وجہ سے حکم (معلول) موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے علت اور حکم کے درمیان کوئی ایسا امر نہیں ہوتا کہ جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو مثلاً لفظ نکاح ملک متعہ کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ لفظ نکاح کی وجہ سے شوہر کے لیے ملک متعہ موجود ہوتی ہے اور عورت پر بضعہ کا سپرد کرنا واجب ہے لفظ نکاح اور متعہ کے درمیان کوئی ایسا امر نہیں کہ جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو لہذا لفظ نکاح ملک متعہ کی علت ہے جبکہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے کہ سبب اور حکم (مسبب) کے درمیان ایسا امر ہوتا ہے کہ جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے لہذا سبب کی طرف نہ حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ ہی حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے مثلاً شراء (خریدنا) ملک متعہ کا سبب ہے کہ شراء کی طرف نہ ملک متعہ کا وجود منسوب ہے اور نہ ہی وجوب منسوب ہے بلکہ شراء اور ملک متعہ کے درمیان ملک رقبہ ہے کہ جس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں کہ بعض اوقات شراء تو موجود ہوتا ہے لیکن ملک متعہ موجود نہیں ہوتی مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا اس صورت میں شراء تو موجود ہے مگر ملک کا حصول نہیں اور بعض صورتوں میں شراء اور ملک متعہ دونوں موجود ہوتے ہیں مثلاً اجنبیہ لونڈی خرید لی تو شراء بھی ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہے لہذا شراء ملک متعہ کی علت نہیں بلکہ سبب ہے۔

۲۔ وجود علت وجود حکم (معلول) کو مستلزم ہوتا ہے جبکہ وجود سبب وجود حکم (مسبب) کو مستلزم نہیں ہوتا۔

۳۔ بعض نے یوں فرق بیان کیا ہے کہ اگر مؤثر اور اس کے حکم کے درمیان وہ وصف سمجھ آتا ہو تو اس وصف کو علت کہتے ہیں مثلاً خریدنا ملکیت کی علت ہے کہ ان میں تعلق سمجھ آتا ہے اگر ان کے درمیان تعلق سمجھ نہ آتا ہو تو اس کو سبب کہتے ہیں مثلاً نماز کے لیے وقت سبب ہے مگر یہ ایسا تعلق ہے جو عقل سے ماوراء ہے۔

۴۔ بعض حضرات ان کے درمیان کچھ فرق نہیں کرتے لیکن یہ ضعیف قول ہے۔

نوٹ:

علت اور سبب میں دیگر تفصیلات کے لیے ''قیاس'' کی بحث کا انتظار کیجیے۔

علت وسبب میں جانبین سے استعارہ کے متعلق ضابطہ:

علت ومعلول، سبب ومسبب میں جانبین سے استعارہ کے جواز اور عدم جواز کا مدار اس ضابطہ پر ہے کہ اگر جانبین میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی بنتا ہو اور محتاج بھی بنتا ہو تو جانبین سے استعارہ جائز ہوگا اور جانبین سے احتیاجی علت میں پائی جاتی ہے وہ اس طرح کہ معلول (حکم) اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے کہ معلول بغیر علت کے نہیں پایا جاتا لہذا علت محتاج الیہ ہوئی اور معلول محتاج الیہ اس طرح بنتا ہے کہ شریعت میں مقصود حکم ہوتا ہے لہذا معلول محتاج الیہ ہوا جب علت اور معلول میں سے ہر ایک محتاج ہے اور محتاج الیہ بھی ہے اور استعارہ بھی اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جائے لہذا علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے۔ اگر جانبین سے احتیاجی نہ پائی جائے بلکہ ایک محتاج الیہ بنتا ہو اور دوسرا فقط محتاج بنتا ہو تو یہ صورت سبب محض اور مسبب کی ہے وہ اس طرح کہ سبب مؤثر ہے اور مسبب اس کا اثر ہے کہ اثر (مسبب) اپنے وجود میں موثر (سبب) کا محتاج ہے لیکن مؤثر (سبب) اپنے وجود میں اثر (سبب) کا محتاج نہیں استعارہ بھی اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جائے لہذا سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں۔

سبب کے ساتھ لفظ محض کی قید:

مصنف نے سبب کے ساتھ لفظ محض کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر سبب محض (صرف) ہے تو استعارہ اصل (سبب) سے فرع (مسبب) کی طرف جائز ہے لیکن فرع (مسبب) سے اصل (سبب) کی طرف جائز نہیں اگر ایسا مسبب ہو جو سبب کے ساتھ خاص ہو پھر جانبین سے استعارہ جائز ہوگا اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا۔

مثلاً قرآن مجید میں ہے:"انی ارانی اعصر خمرا" میں خود کو شراب (انگور) نچوڑتا ہوا دیکھتا ہوں چونکہ احناف کے نزدیک خمر وہ شراب ہوتی ہے جو صرف انگور سے بنتی ہے لہذا مسبب (خمر) بول کر سبب (انگور) مراد لینا جائز ہے۔

قوله۔ مثال الاول فیما الخ: اس سے قبل مصنف نے علت اور سبب میں جانبین سے استعارہ کے جواز و عدم جواز پر بحث کی اب لف ونشر مرتب کے طریقے پر علت و معلول میں جانبین سے استعارہ کے جواز پر مثال پیش کر رہے ہیں لیکن مثال سے پہلے مصنف نے ایک تمہید ذکر کی ہے وہ **تمہید** یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے "ان ملکت عبدا فھو حر" کہا اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے پھر غلام کا آدھا حصہ خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا حصہ آزاد نہ ہوگا اگر "ان اشتریت عبدا فھو حر" کہا اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پھر نصف حصہ خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خریدا تو دوسرا نصف آزاد ہو جائے گا۔

دونوں جملوں کے درمیان وجہ فرق:

ملک اور شراء میں عرف عام کے لحاظ سے فرق ہے کہ شراء (خریدنے) کے ثبوت کے لیے خریدی ہوئی چیز کا تمام اجزاء کے ساتھ خریدنے والے کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں جیسا کہ کسی شخص نے ایک لاکھ کی مشین کا سودا کیا مگر وہ قسطوں سے پیسے دے رہا ہے لیکن عرف عام میں اس کو مشتری (خریدار) کہتے ہیں حالانکہ مشتری نے تمام اجزاء کو ابھی تک نہیں خریدا جبکہ ملک عرف عام میں اس وقت بولتے ہیں کہ جب خریدی ہوئی چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ خریدار کی ملک میں ہو۔ لہذا اگر کوئی شخص قسط وار خریدتا ہے تو اس کو مالک نہیں کہتے۔ لہذا "ان ملکت عبدا فھو حر" میں غلام کے تمام اجزاء کا بیک وقت مالک نہیں بنا جبکہ ملکیت کے ثبوت کے لیے تمام اجزاء پر ملکیت کا ہونا شرط ہے چونکہ نصف اول میں اس کی ملکیت ہی نہیں کیونکہ اس کو فروخت کر چکا ہے لہذا غلام آزاد نہ ہوگا جب کہ "ان اشتریت عبدا فھو حر" میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریدار کہلانے کے لیے خریدی ہوئی چیز کے بیک وقت تمام اجزاء کا خریدنا شرط نہیں لہذا غلام آزاد ہو جائے گا۔

علت و معلول میں جانبین سے استعارہ کی مثال:

اس تمہید کے بعد مثال کی وضاحت یہ ہے کہ اگر قائل نے ملک سے شراء اور شراء سے ملک کا ارادہ کیا تو اس کی نیت بطور مجاز درست ہوگی اس لیے کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم (معلول) ہے علت اور معلول کے

درمیان جانبین سے استعارہ جائز ہے لہذا شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا جائز ہوگا اگر قائل نے "ملکت" (معلول) بول کر "اشتریت" (علت) اور "اشتریت" (علت) بول کر "ملکت" (معلول) مراد لیا تو جائز ہے چونکہ علت اور معلول میں جانبین سے استعارہ جائز ہے مگر جس صورت میں قائل کے حق میں کچھ تخفیف اور فائدہ ہو دیانۃً (اللہ اور بندے کے درمیان) تو اس کی تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ممکن ہے کہ جھوٹ بول رہا ہو مثلاً "اشتریت" بول کر "ملکت" مراد لیتا ہے تو قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا اگرچہ یہ کلام استعارۃً درست ہے مگر تصدیق نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "ملکت" بولنے کی صورت میں غلام کا دوسرا آدھا حصہ آزاد نہیں ہوتا اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے اس متہم بالکذب کی وجہ سے قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی شراء (علت) بول کر ملک (معلول) مراد لینے کی صورت میں قضاءً غلام آزاد نہیں ہوگا اسی بات کو مصنف نے "الا انه ان یکون تخفیفا" سے بیان کیا ہے۔

علت اور معلول میں جانبین سے استعارہ تو جائز ہے مگر تصدیق کے لحاظ سے فرق یہ ہے کہ "ملکت" بول کر "اشتریت" مراد لینے کی تصدیق دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح کی جائے گی مگر اشتریت بول کر ملکت مراد لینے کی صورت میں دیانۃً تو تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً تصدیق نہ کی جائے گی یہ تمام بحث اس صورت میں تھی کہ جب عبداً کو نکرہ لایا گیا ہو اگر قائل نے عبداً نکرہ کے بجائے معرفہ "اشتریت فهذا العبد فهو حر" کہا تو اس صورت میں شراء بول کر ملک مراد لینے سے بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔

سبب و مسبب کی مثال:

قولہ۔ ومثال الثانی اذا قال الخ: اس سے قبل مصنف نے استعارہ کی پہلی قسم علت و معلول کی مثال کو بیان کیا ہے، اس کی فراغت کے بعد "مثال الثانی" سے استعارہ کی دوسری قسم سبب و مسبب کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "حررتك" میں نے تجھے آزاد کیا اس سے طلاق کی نیت کر لے تو اس کی نیت درست ہوگی اور اس کی بیوی پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی جو کہ ملک متعہ کو زائل کرتی ہے کیونکہ "حررت" تحریر سے بنا ہے اور لفظ تحریر سے اوّلاً ملک رقبہ زائل ہوتی ہے تو یہ لفظ ملک متعہ کے زوال کے لیے سبب محض ہوا کیونکہ یہ لفظ ملک متعہ کے زوال کے لیے موضوع نہیں بلکہ ملک رقبہ کے زوال کے لیے موضوع ہے اور ملک متعہ کا زوال نہ اس لفظ کی طرف وجوداً اور نہ ہی وجوباً منسوب ہوتا ہے اس لفظ سے ملک رقبہ کا زوال یقینی ہے مگر ملک متعہ کا زوال امر اتفاقی

ہے کہ بعض اوقات ملک رقبہ کے زوال کے ساتھ ہی ملک متعہ کا بھی زوال ہوتا ہے مثلاً آقا نے اپنی لونڈی کو آزاد کیا تو ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ (بضعہ) بھی زائل ہو جائے گی لیکن اگر اپنے غلام کو آزاد کیا تو ملک رقبہ کا زوال تو ثابت ہوا مگر ملک متعہ کا زوال ثابت نہیں ہے لہذ الفظ تحریر ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ کے زوال کو ثابت کرتا ہے جو کہ ملک متعہ کے زوال کے لیے سبب محض ہوگا سبب (تحریر) بول کر مسبب (طلاق) مراد لینا جائز ہے کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے لہذا سبب محتاج الیہ ہوا اور مسبب محتاج ہوا اور استعارہ بھی اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ (سبب) بول کر محتاج (مسبب) مراد لیا جائے لیکن مسبب (طلاق) بول کر سبب (تحریر) مراد لینا جائز نہیں کیونکہ مسبب محتاج تو ہے لیکن محتاج الیہ نہیں بن سکتا حالانکہ استعارہ کے لیے محتاج الیہ کا ہونا ضروری ہے۔ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں اس کی تفصیل آنے والے اعتراض وجواب کے بعد اپنے مقام پر بیان کی جائے گی۔ انتظار کیجیے۔

قولہ۔ ولا یقال لہ جعل الخ: سے گذشتہ عبارت میں لفظ "حررتک" پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو بیان کیا جا رہا ہے **اعتراض** یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ "حررتک" بول کر طلاق کی نیت کرنا صحیح ہے لہذا جب "حررتک" طلاق سے استعارہ ومجاز ہے اور جب "حررتک" قائم مقام "طلقتک" کے ہے تو اصول یہ ہے کہ جو حکم اصل کا ہوتا ہے وہی حکم قائم مقام کا ہوتا ہے جب اصل (طلقتک) سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے تو قائم مقام (حررتک) سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے جب کہ "حررتک" سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے؟

جواب: "لانا نقول" سے اسی اعتراض کا جواب دیا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے لفظ تحریر (حررتک) کو لفظ طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا بلکہ ہر اس چیز سے مجاز قرار دیا ہے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہو اور احناف کے نزدیک ملک متعہ کو زائل کرنے والی طلاق بائن ہے نہ کہ طلاق رجعی لہذا جس چیز سے ہم نے تحریر کو مجاز مانا ہے اس پر آپ کا اعتراض نہیں اور جس چیز پر آپ کا اعتراض ہے اس سے ہم نے مجاز مانا ہی نہیں "ولو قال لامتہ الخ" سے مصنف اس بات کو بیان کر رہے ہیں کہ مسبب (طلاق) بول کر سبب (تحریر) مراد لینا جائز نہیں مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی لونڈی سے کہا "طلقتک" میں نے تجھے طلاق دی اس سے تحریر وآزادی کی نیت کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی کہ اس سے لونڈی آزاد نہ ہوگی کیونکہ مسبب (طلقتک) بول کر سبب (حررتک) مراد لینا جائز نہیں اس لیے کہ سبب ومسبب میں استعارہ کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اصل (سبب) کے ساتھ فرع (مسبب) تو ثابت ہوتی ہے لیکن فرع (مسبب) کے ساتھ اصل (سبب) کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

"وَعَلٰی هٰذَا نَقُوْلُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ لِاَنَّ الْهِبَةَ

بِحَقِيْقَتِهَا تُوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يُوْجِبُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ فِى الْاَمَاءِ فَكَانَتِ الْهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ يُّسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذَالِكَ لَفْظُ التَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ وَلَايَنْعَكِسُ حَتّٰى لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ"۔

اور اسی اصل پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح لفظ ہبہ تملیک اور بیع سے منعقد ہو جائے گا کیونکہ لفظ ہبہ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کے لیے سبب محض ہوگی پس لفظ ہبہ کو نکاح سے مستعار لینا جائز ہوگا اسی طرح لفظ تملیک اور بیع اور اس کا برعکس نہیں ہوگا یہاں تک کہ بیع اور ہبہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے۔

مجاز انکاح کا انعقاد:

اس سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے اسی پر یہاں سے چند الفاظ کو بیان کر رہے ہیں کہ جن سے مجازا نکاح منعقد ہو جاتا ہے مصنف نے فرمایا کہ نکاح لفظ ہبہ لفظ تملیک اور لفظ بیع سے منعقد ہو جاتا ہے لہذا اگر کسی عورت نے دو مردوں کی موجودگی میں کسی مرد سے "وهبت نفسی لك" کہا یا "ملكت نفسی لك" کہا یا "بعت نفسی لك" کہا تو مرد نے "قبلت" کہا تو نکاح منعقد ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ہبہ، تملیک اور بیع سے انسان شی کا مالک بن جاتا ہے جیسا کہ ملک رقبہ کے واسطے سے لونڈیوں میں ملک متعہ بھی حاصل ہو جاتی ہے اور نکاح سے بھی ملک متعہ کا حصول ہوتا ہے۔ لہذا لفظ ہبہ، تملیک اور بیع نکاح کے لیے سبب محض ہیں کہ جن سے نکاح کا منعقد ہونا درست ہوگا چونکہ اصل (ہبہ، تملیک اور بیع) بول کر فرع (نکاح) مراد لینا جائز ہے لیکن فرع (نکاح) بول کر اصل (ہبہ، تملیک اور بیع) مراد لینا جائز نہ ہوگا۔

"ثُمَّ فِى كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَيِّنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى النِّيَّةِ"۔

پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل کسی قسم کے مجاز کے لیے متعین ہو نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔

جس مجاز میں نیت کی حاجت نہیں:

قوله۔ ثم فی كل موضع الخ: مصنف اس بات کو بیان کر رہے ہیں کہ مجاز کی وہ کون سی صورت ہے کہ جس

میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی تو مصنف نے فرمایا کہ ہر وہ مقام کہ جس میں مجاز متعین ہو کہ حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو تو مجاز مراد لینے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی کیوں کہ نیت کی ضرورت وہاں پڑتی ہے کہ جہاں دو یا دو سے زائد معانی میں سے کسی ایک کو متعین کرنا ہو جبکہ جہاں مجازی معنی متعین ہو تو وہاں نیت کی ضرورت نہیں پڑتی مثلاً اگر کسی اجنبی آزاد عورت سے کسی مرد نے کہا "ملکینی نفسك" تو اپنے نفس کا مجھے مالک بنا دے تو اس عورت نے "ملکتك نفسی" کہا میں نے تجھے اپنے نفس کا مالک بنا دیا ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور نیت کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ یہاں مجازی معنی (نکاح) متعین ہے چونکہ آزاد عورت تملیک، ہبہ وغیرہ کے حقیقی معانی کا محل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لہذا مجازی معنی متعین ہو جائے گا البتہ الفاظ کنایہ میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً بیوی کو "انت حرۃ" کہا جائے اس کی تفصیل کنایہ کی بحث کے تحت آئے گی۔

"لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ إِمْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَعَ أَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةِ بِالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ مُحَالٌ لِأَنَّا نَقُولُ ذَالِكَ مُمْكِنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِأَنْ اِرْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِيَتْ وَصَارَ هٰذَا نَظِيرُ مَسِّ السَّمَاءِ وَأَخَوَاتِهٖ"۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبین کے نزدیک صحت مجاز کے لیے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا باوجودیکہ بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بنانا محال ہے اس لیے کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ فی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ وہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جائے پھر قید کر لی جائے اور یہ آسمان کو چھونے اور اس کے اخوات کی نظیر ہے

صاحبین کے اصول پر اعتراض:

قولہ۔ لایقال الخ: مصنف صاحبین کے نزدیک مجاز مراد لینے کے اصول پر ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں اس کے بعد اس کا جواب بھی دیں گے **اعتراض** یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک مجازی طرف رجوع کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی امر عارض کی وجہ سے یہاں حقیقی معنی مراد لینا جائز نہ ہو تو معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اگر معنی حقیقی پر عمل ہی ممکن نہ ہو تو مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے بلکہ کلام لغو ہو جائے گا لیکن صاحبین نے آزاد عورت کے حق میں ہبہ اور بیع کے ساتھ مجاز انکاح کے منعقد ہونے کے جواز کو بیان کیا ہے۔ حالانکہ

آزاد عورت کا بیع اور ہبہ کا محل بننا ممکن ہی نہیں لہذا صاحبین کے نزدیک حقیقی معنی پر عمل کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے کلام لغو ہونا چاہیے نہ کہ ان سے نکاح کے منعقد ہونے کا فتویٰ دینا چاہیے۔فما الجواب؟

اعتراض کا جواب:

"لانا نقول" سے مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد عورت کا ہبہ اور بیع کا محل بننا کسی نہ کسی صورت میں ممکن ہے اسی بات کو مصنف نے "فی الجملة" سے تعبیر کیا ممکن اس طرح ہے کہ آزاد عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی گئی پھر مسلمانوں نے میدان جہاد سے اس کو پکڑ لیا اور مملوکہ بنالیا اب یہ عورت ہبہ اور بیع کا محل بننے کی صلاحیت رکھتی ہے حالانکہ پہلے آزاد تھی۔مجازی معنی مراد لینے کے لیے امکانات کا ہونا کافی ہے کہ جس طرح کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا اللہ کی قسم میں آسمان کو نہیں چھوؤں گا اسی طرح یہ کہا کہ میں پتھر کو سونا بناؤں گا یا ہوا میں اڑوں گا تو قسم کھانے والے کی قسم منعقد ہو جائے گی اور قسم اٹھانے والے پر کفارہ واجب ہوگا حالانکہ کفارہ اسی صورت میں واجب ہوتا ہے کہ جب قسم کو پورا کرنا ممکن تو ہو مگر قسم پوری نہ کی ہو مگر چونکہ مذکورہ صورتوں میں عادۃ عرفاً قسم کا پورا کرنا محال ہے لہذا کفارہ واجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ خلیفہ (کفارہ) کے ثبوت کے لیے اصل (قسم کا پورا کرنا) کا ممکن ہونا ضروری ہے؟

اس کا جواب مصنف نے یوں دیا ہے کہ مذکورہ قسموں کو پورا کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ کرامت کے طور پر کوئی آسمان کو چھولے یا پتھر کو سونا بنادے یا ہوا میں اڑے وغیرہ جب امکان ثابت ہے تو قسم پوری نہ کرنے کی صورت میں کفارہ واجب ہو جائے گا۔خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح مذکورہ قسموں میں فی الجملۃ امکان معتبر ہے اسی طرح آزاد عورت کے حق میں بھی ہبہ اور بیع کے محل بننے کا امکان معتبر ہے۔

اختیاری مطالعہ

انبیاء کرام علیہم السلام اور اولیاء عظام رحمہم اللہ کی طرف بعض افعال کی نسبت مجازی:

ہر وہ صفات جو باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں مثلاً رزق دینا، موت دینا، عزت دینا، اولاد دینا، حاجت پوری کرنا وغیرہ اس بحث میں یہ تحقیق پیش کی جائے گی کہ ان صفات کو اگر مخلوق کی طرف منسوب کیا جائے مثلاً مجھے فلاں نے رزق دیا، عزت دی، ذلت دی یا فلاں ولی نے اولاد دی کیا یہ نسبت کرنا شرک ہے یا نہیں؟

اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقتاً ان تمام امور کا مستحق باری تعالیٰ ہے کہ اس کی ذاتی صفات ہیں مگر باری تعالیٰ نے اپنی صفات کا مظہر اتم اپنے مقربین کو بنایا ہے کہ جن سے اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ حقیقت میں ہر کام اللہ تعالیٰ کے ارادے اور مشیت سے ہوتا ہے مگر دنیا میں ظاہری اسباب بھی باری تعالیٰ نے بنائے ہیں۔ اس ظاہری سبب کے لحاظ سے ان چیزوں کی نسبت مخلوق کی طرف کرنا جائز ہے۔ کہ ان کی دعا کے سبب کام ہوتا ہے۔ لہذا اس کام کو سبب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ فلاں ولی نے بیٹا دیا یعنی اس کی دعا سبب سے اللہ تعالیٰ نے بیٹا عطا کیا۔ فعل کو سبب کی طرف منسوب کرنے کو اسناد مجازی کہتے ہیں۔

علامہ عبدالرحمٰن قزوینی لکھتے ہیں کہ:

"وهو فی القرآن کثیر واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانهم"۔

(تلخیص المفتاح ۱۶ مکتبہ ضیاء العلوم راولپنڈی، مختصر المعانی ۵۹ مکتبہ نعمانیہ)

مجاز عقلی کی وضاحت:

مصنف تلخیص المفتاح نے قرآن پاک میں مجاز عقلی واقع ہونے کی چند مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے: "واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً" اور جب ان کے سامنے آیات خداوندی پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں۔

اس آیت میں زیادت کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع آیات ہیں۔ حالانکہ زیادتی کرنا اللہ کا فعل ہے یعنی زیادت کا حقیقی فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ عادۃً آیات کے ذریعہ ایمان میں اضافہ کرتا ہے۔ لہذا آیات سبب ہونے کی وجہ سے زیادت کا فاعل مجازی ہوں گی اور فاعل مجازی غیر ماہولہ کی طرف اسناد کرنے کا نام ہے۔ چونکہ مجاز عقلی ہے اس لیے اس آیت میں زیادت کی اسناد مجاز عقلی ہوگی۔ اسناد مجازی کو مجاز عقلی، مجاز حکمی، مجاز فی الاثبات بھی کہتے ہیں۔

(مختصر المعانی ص ۵۳ مکتبہ نعمانیہ کوئٹہ)

بعض لوگ اہل سنت و جماعت کے معمولات و نظریات میں طرح طرح کے عیب تلاش کرتے ہیں اور جہالت پر مبنی اشکال وارد کرتے ہیں مگر جن حضرات کو قرآن و حدیث اور معاشرے کے رسم و رواج سے وابستگی ہے وہ ان کے خارجی نظریات کو تسلیم نہیں کریں گے مثلاً علماء اہل سنت کے ہاں یہ بات مشہور ہے کہ حضور ﷺ نوازتے بھی ہیں اور عطا بھی کرتے ہیں۔ اس طرح غوث پاک نے بیٹا دیا یا فلاں ولی نے حاجت پوری کر دی وغیرہ۔ تو اس پر فوراً غضب

نا کی کے عالم میں شرک وبدعت کے فتوے لگتے ہیں کہ عطا کرنا، نوازنا، بیٹا دینا، حاجت پوری کرنا اللہ کی صفات ہیں۔

غیر اللہ کے لیے ان الفاظ کا استعمال کرنا شرک ہے کاش کہ معترضین نے علم بلاغت کو سمجھا ہوتا تو یہ اشکال وارد کرنے کی نوبت پیش نہ آتی جیسا کہ اس سے پہلے تلخیص المفتاح کی عبارت اور اس کی تشریح گزری کہ جس سے معلوم ہوا کہ قرآن میں بھی اسناد مجازی جاری وساری ہے اس کا انکار حماقت اور جہالت ہے اسناد مجازی کی اقسام میں سے ایک سبب کی طرف نسبت کرنا بھی ہے۔

علامہ تفتازانی (متوفی ۷۹۱ھ) کی وضاحت:

"وبنی الامیر مدینۃ فی السبب"۔

(مختصر المعانی ص ۵۵۔ مکتبہ نعمانیہ کوئٹہ)

یعنی جو کہ یہ کہا جاتا ہے کہ امیر نے شہر بنایا حالانکہ یہ کام امیر کے مزدوروں نے کیا ہے اس کا جواب یہی ہے چونکہ امیر کے حکم سے شہر بنایا گیا پس امیر شہر بنانے کا سبب ہے تو اس کی طرف اسناد کر کے مجازاً یہ کہا گیا کہ امیر نے شہر بنایا اسی طرح چونکہ انبیاء کرام علیہم السلام اولیاء عظام رحمہم اللہ کی دعا سے اللہ تعالیٰ رزق یا اولاد عطا فرماتا ہے تو اس عطا میں یہ لوگ سبب قرار پائے۔ اس لیے مجازاً یہ کہا جاتا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام یا اولیاء عظام رحمہم اللہ نے اولاد یا رزق دیا۔

غنی کرنے کی نسبت حضور ﷺ کی طرف:

قرآن مجید میں ہے:

"وَمَا نَقَمُوٓا اِلَّآ اَنْ اَغْنٰهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ"۔

(التوبۃ آیت نمبر ۷۴)

ان منافقوں کو برا لگا مگر یہ کہ مومنین کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اپنے فضل سے غنی کر دیا۔ اس آیت میں غنی کرنے کی اسناد نبی کریم ﷺ کی طرف کی گئی ہے۔ حالانکہ غنی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے پس ثابت ہوا کہ یہ اسناد مجازی ہے۔

اسناد مجازی حدیث سے:

حضور ﷺ نے فرمایا:

"ما ینقم ابن جمیل الا انه کان فقیرا فاغناه الله تعالیٰ ورسوله"۔

(صحیح بخاری جلد ۱ صفحہ ۱۹۸ قدیمی کتب خانہ کراچی)

ابن جمیل کو برا نہ لگا مگر یہ کہ وہ فقیر تھا پس اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اسے غنی کر دیا۔

بیٹے دینے کی نسبت حضرت جبرائیل علیہ السلام کی طرف:

قرآن مجید سے:

"لاھب لك غلاما زکیا"۔

(سورۂ مریم ۱۹)

حضرت جبرائیل علیہ السلام نے حضرت مریم سے کہا: "تا کہ میں تم کو ایک پاکیزہ لڑکا دوں" اور لڑکا دینا اللہ تعالیٰ کی صفت اور اس کا خاصہ ہے مگر اس آیت کریمہ میں اس کی اسناد فرشتے کی طرف کی گئی ہے یہ اسناد مجازی پر قرآن کریم سے دوسری مثال ہے اور اسناد مجازی کی تفصیل دیکھنی ہو تو تلخیص المفتاح، مختصر المعانی، مطول اور دیگر کتب بلاغت کی طرف رجوع کیا جائے۔

اسناد مجازی ایک علمی اصطلاح:

جب قرآن وحدیث سے اسناد مجازی پر مثالیں پیش کی جائیں تو مسلمانوں کو مشرک اور بدعتی کہنے والے یہ حیلہ و بہانہ کرتے ہیں کہ اسناد مجازی ایک علمی اصطلاح ہے، عوام اس پر مطلع نہیں ہے۔ اس لیے کہ عوام کا یہ کہنا ہے کہ غوث پاک نے بیٹا دیا یہ ہر صورت میں شرک ہے یہ حقائق سے چشم پوشی ہے کیونکہ عوام اسناد مجازی کے مفہوم سے واقف ہیں اگر چہ اس کی تعبیر و اصطلاح پر مطلع نہیں ہیں۔ مثلاً سب جانتے ہیں کہ اپنے عرف میں کہتے ہیں کہ تاج محل شاہجہان نے بنایا ہے حالانکہ وہ بھی جانتے ہیں کہ شاہجہان اس کے بنانے کا سبب تھا حقیقت میں تاج محل تو مزدوروں نے بنایا تھا اور اسی طرح کہتے ہیں کہ حضرت غوث پاک نے بیٹا دیا حالانکہ وہ خوب جانتے ہیں کہ اولاد غوث پاک کی دعا سے یا توسل سے ملی اور دینے والا اللہ کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اس مفہوم کو وہ اسناد مجازی کی اصطلاح سے تعبیر کرنے پر اگر چہ قادر نہیں مگر وہ ان کی حقیقت سے واقف ہیں۔

الحمد للہ ہم نے قرآن وحدیث، شہادت سلف اور عوام کے عرف سے ثابت کر دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی دعاؤں سے سب کچھ مل سکتا ہے اور مجازاً یہ کہنا صحیح ہے کہ حضور ﷺ نوازتے ہیں اور عطا کرتے ہیں۔ داتا، غریب نواز، غوث، گنج بخش وغیرہ القابات کو اولیاء کرام کی طرف منسوب کرنا مجازاً ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا سے نوازتے اور مدد کرتے ہیں حالانکہ یہ نام (داتا، غریب نواز وغیرہ) اللہ تعالیٰ کے اسماء میں نہیں آتے بلکہ جو صفاتی نام باری تعالیٰ

کے ہیں ان میں سے بعض کا اطلاق قرآن مجید میں مخلوق پر بھی ہوتا ہے مثلاً سمیع، بصیر، غنی، علیم، خبیر وغیرہ۔ مزید یہ کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اپنی صفت "رب" کا اطلاق مخلوق پر بھی کیا ہے مثلاً: "کما ربینی صغیرا" جیسا کہ ان دونوں (والدین) نے مجھے پالا۔ اسی طرح صفت "خلق" کا اطلاق مخلوق پر ہوتا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ارشاد مبارک ہے: "انی اخلق لکم من الطین کھیئۃ الطیر"۔

جب قرآن مجید میں لفظ رب کا اطلاق والدین پر اور سورۂ یوسف میں دو مقام پر بادشاہ کے لیے ہوا اور خلق کا اطلاق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے فعل پر ہوا اور یہ اطلاق مخلوق پر مجازی ہے اور اللہ تعالیٰ پر حقیقی ہے جب ان صفات کا مختص ہونے کے باوجود مخلوق پر اطلاق شرک نہیں۔ تو داتا گنج بخش کا اطلاق حضرت علی ہجویری پر کس طرح شرک ہو سکتا ہے جب کہ اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ مخلوق کے لیے ان الفاظ کا استعمال مجازاً ہے کہ جن کو بعض لوگ شرک کہتے ہیں وہ صفات وافعال جو خالق ومخلوق کے درمیان مشترک استعمال ہوتے ہیں۔ ان میں فرق کرنے کا پیمانہ حقیقت ومجاز ہی ہے کہ خالق کے لیے ان کا استعمال حقیقت ہوگا اور مخلوق کے لیے استعمال مجازاً ہوگا۔ صرف عبادت وہ عمل ہے جس میں حقیقت ومجاز کی تقسیم نہیں چل سکتی باقی استعانت، عطا، رزق، عزت وذلت وغیرہ میں یہی تقسیم شرک سے بچاتی ہے مجازی معنی کو چھوڑنے کی صورت میں قرآنی آیات کے درمیان مطابقت نہیں رہ سکتی۔ لہذا کسی کو رازق ماننا شرک لیکن رزق کا سبب ماننا شرک نہیں اور اللہ ہمیشہ مسبب ہی ہوتا ہے وہ خود سبب نہیں بنتا بلکہ اولاد، عزت وذلت وغیرہ میں کسی کو سبب بنا دیتا ہے اور سبب ہمیشہ مخلوق میں سے ہوتا ہے اور اسی سبب کو وسیلہ اور واسطہ کا نام دیا جاتا ہے۔ لہذا سبب سے توسل اور مسبب پر توکل ہوتا ہے اور کسی نفع ونقصان کا سبب ماننا ایمان ہے شرک نہیں۔ مثلاً سانپ نے کاٹ لیا تو سانپ نقصان کا سبب بنا۔ ڈاکٹر نے دوا دی تو مریض شفایاب ہو گیا تو ڈاکٹر کی دوائی شفا کا سبب بنی مگر ان اسباب کو مؤثر حقیقی ماننا شرک ہے۔

"٦: فَصْلٌ فِي الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ اَلصَّرِيْحُ لَفْظٌ يَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا كَقَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَاَمْثَالُهٗ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ اَخْبَارٍ اَوْ نَعْتٍ اَوْ نِدَاءٍ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ يَسْتَغْنِيْ عَنِ النِّيَّةِ"۔

یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے۔ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے اس کا قول بعت اور اشتریت اور صریح کا حکم یہ ہے کہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرنا، جس طریقہ پر بھی ہو اخبار کے طریقہ پر یا نعت کے طریقہ پر یا ندا کے طریقہ پر اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔

ربط:

قولہ۔ فصل فی الصریح والکنایة الخ: اس سے قبل مصنف نے کتاب اللہ کی دوسری تقسیم (استعمال کے لحاظ) کی چار اقسام میں سے حقیقت اور مجاز کو تفصیلاً بیان کیا ان کی فراغت کے بعد صریح اور کنایہ کی تحقیق پیش کر رہے ہیں۔

صریح اور کنایہ کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

ان دونوں کو ایک فصل میں جمع اس لیے کیا گیا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا نام دوسرے کی نسبت سے رکھا گیا کہ صریح کو کنایہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے صریح کہا گیا اور کنایہ کو صریح کی طرف نسبت کرتے ہوئے کنایہ کہا گیا اس مناسبت کی وجہ سے ایک فصل میں جمع کیا گیا۔

صریح کا لغوی معنی:

لغوی لحاظ سے صریح صفت مشبہ کا صیغہ ہے جو "صرح یصرح صراحتاً" سے ماخوذ ہے کہ جس کا معنی واضح ہوتا ہے۔

تصریح کا اصطلاحی معنی:

"الصریح لفظ یکون المراد به ظاهرا" صریح وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد لفظ کے بولتے ہی ظاہر ہو جائے مثلاً "بعت واشتریت" میں نے بیچا اور میں نے خریدا کہ جن کے بولنے کے ساتھ ہی بیچنے اور خریدنے کا معنی فوراً ذہن میں آ گیا۔

صریح کی تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا:

اعتراض یہ ہے کہ جس طرح صریح میں معنی کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح کتاب اللہ کی تیسری تقسیم ظہور کے لحاظ سے ہے کہ ظاہر، نص، مفسر، محکم میں بھی معنی کا ظہور ہوتا ہے حالانکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا ضروری ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے اس میں کسی اور کی قید لگانے کی ضرورت نہیں کہ

جس سے ظاہر، نص وغیرہ کو نکالنا مقصود ہو کیونکہ صریح میں ظہور اور لحاظ سے ہے جب کہ ظاہر، نص وغیرہ میں ظہور اور لحاظ سے ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ حیثیت کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے کہ صریح میں ظہور کثرت استعمال کے لحاظ سے ہے جب کہ نص میں ظہور نفس کلام کی وجہ سے اور نص میں سوق کلام کی وجہ سے اور محکم میں متکلم کے بیان کی وجہ سے ہے لہذا صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع ہوئی نیز اہم بات یہ۔ ہے کہ ظاہر، نص وغیرہ اقسام صریح کی قسم نہیں ہیں لہذا ان کا اجتماع جائز ہے۔

یہ تو دوسری تقسیم کی اقسام تھیں بلکہ صریح اور کنایہ کہ جن کو حقیقت ومجاز کی قسم سمجھا جاتا ہے حالانکہ یہ حقیقت ومجاز کی قسم نہیں چونکہ صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہوتے ہیں لہذا صریح کے تحت مندرجہ ذیل اقسام داخل ہیں (۱) مشترک بعد از تاویل۔ (۲) مجاز مع قرینہ۔ (۳) مجاز متعارف۔ (۴) حقیقت مستعملہ۔ (۵) ظہور کی چار اقسام ظاہر، نص، مفسر، محکم۔

صریح کے احکام:

پہلا حکم یہ ہے کہ: "الصریح یوجب ثبوت معناہ بای طریق کان من اخبار او نعت او نداء" صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کو ہر جہت سے ثابت کرتا ہے۔ چاہے وہ خبر کے ذریعے سے ہو یا نعت کے ذریعے یا نداء کے ذریعے ہو۔ **دوسرا حکم** یہ۔ ہے کہ: "ھو یستغنی عن النیۃ" وہ اپنے ثبوت میں نیت کا محتاج نہیں ہوتا خلاصہ کلام یہ ہے کہ لفظ صریح خود معنی کے قائم مقام ہے لہذا اگر کوئی شخص "سبحان اللہ ماشاء اللہ" کہنا چاہ رہا تھا مگر زبان سے بے ساختہ "امراتی طالق" یا "انت طالق" نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس کی طلاق دینے کی نیت نہ تھی مگر چونکہ لفظ طلاق کی وضع ہی طلاق کے لیے ہے جو اپنے معنی میں ظاہر ہے اور صریح کو نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

سوال: جب صریح تاویل ونیت کا محتاج نہیں تو جب کوئی شخص قاضی کے پاس جا کر زنا کا اقرار کرے تو قاضی کہتا ہے کہ تو نے بوسہ دیا ہوگا یا چھوا ہوگا حالانکہ زنا کا اقرار صریح ہے پھر تاویل کیوں؟

جواب: صریح کا حکم مسلم ہے کہ نہ وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے اور نہ ہی نیت کا محتاج ہوتا ہے یہ قاضی کے ہاں صریح میں تاویل نہیں بلکہ تعلیم کا انکار ہے اور تعلیم کا انکار اس وقت ہوتا ہے کہ جب جرم کا ثبوت شرائط پر پورا نہ اترتا ہو چونکہ شک وشبہات سے حدیں ساقط ہوتی ہیں جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "الحدود تندری ء بالشبہات"۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُكِ اَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوٰى بِهٖ الطَّلَاقَ اَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَنْتَ حُرٌّ اَوْ حَرَّرْتُكَ اَوْ يَا حُرُّ"۔

اور صریح کے اسی حکم کی بناء پر ہم احناف نے کہا ہے کہ کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو طلاق والی ہے یا میں نے تجھے طلاق دی یا اے طلاق والی تو اس کہنے سے طلاق واقع ہو جائے گی خواہ خاوند نے اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے اپنے غلام سے کہا تو آزاد ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا اے آزاد۔

قولہ۔ وعلی ھذا الخ: مصنف صریح کے حکم پر چند مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے بطور صفت کہا "انت طالق" (انت امراۃ طالق) یا بطور خبر کہا "طلقتك" یا بطور ندا کہا "یا طالق" تو ان تینوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو لہذا اگر "انت طالق" کہنے کے بعد شوہر کہے کہ میری مراد عورت کو طلاق دینا نہیں بلکہ میں نے اپنی خدمت اور دیگر امور سے خلاصی کی نیت کی تھی قائل اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تو تصدیق ہوگی مگر قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ صریح نیت کا محتاج نہیں ہوتا جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "الصریح لایحتاج الی النیة" اسی طرح اگر آقا نے اپنے غلام کو بطور صفت کہا "انت حر" یا بطور خبر کہا "حررتك" یا بطور ندا کہا۔ یا حران تینوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا خواہ آزادی کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

اختیاری مطالعہ

گستاخانہ کلام میں تاویل کی گنجائش:

اس سلسلہ میں تحقیق یہ ہے کہ جس لفظ کے متعدد معنی ہوں اس کے متعلق قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ میری نیت میں فلاں گستاخانہ معنی نہیں تھا بلکہ فلاں معنی ہے لیکن جس لفظ کا از روئے لغت یا عرف یا شرع صرف ایک ہی معنی ہو اور وہ معنی خدانخواستہ گستاخانہ اور کفریہ ہو تو اب قائل کی نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس کی تکفیر کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں ہوگا۔ دیکھیے "انت طالق" (تم کو طلاق) کا لفظ عرف اور شرع میں طلاق کے لیے معین ہے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت طالق" کہہ دے تو اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی، اب اگر وہ یہ کہے کہ طلاق سے میری نیت لغوی

معنی تھا یعنی وہ کھلی ہوئی ہے بندھی ہوئی نہیں ہے یا میں نے یہ کلمہ یونہی کہہ دیا تھا میری نیت اس کلمہ سے طلاق دینا نہیں تھی تو اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ لفظ صریح میں نیت کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت امی" (تو میری ماں ہے) کہتا ہے تو یہ لفظ کیونکہ طلاق کے لئے معین نہیں ہے، اس میں اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اگر وہ طلاق کا ارادہ کرتا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر عزت وکرامت کا ارادہ کرتا ہے تو اس معنی کا اعتبار ہوگا اور طلاق نہیں ہوگی۔

ان تصریحات کے پیش نظر جو شخص نبی ﷺ کی شان میں ایسا کلام کرتا ہے جو عرف میں توہین کیلئے متعین ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی خواہ اس نے توہین کی نیت نہ کی ہو۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔ جو چیز توہین کی دلیل ہو اس پر تکفیر کی جائے گی خواہ اس نے توہین کی نیت نہ کی ہو۔ (رد المحتار ج ۳ ص ۲۹۴، مطبوعہ مطبع عثمانیہ استنبول ۱۳۲۷ھ) اور حبیب بن ربیع نے کہا کہ لفظ صریح میں تاویل کا دعوی قبول نہیں کیا جاتا۔ (الشارح ج ۲ ص ۱۹۱ مطبوعہ عبد التواب اکیڈمی ملتان) قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے حضرت ملا علی قاری اور علامہ خفاجی نے بھی اس بات کو ثابت رکھا ہے کہ صریح لفظ میں تاویل قبول نہیں ہوتی۔ اسی طرح علامہ وشتانی مالکی نے بھی شرح مسلم میں کہا ہے کہ لفظ صریح تاویل کو قبول نہیں کرتا۔ نیز قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے کہ نبی ﷺ کی شان میں کوئی توہین آمیز کلمات کہے اور توہین کا قصد ہو یا نہ ہو قائل کی تکفیر کی جائے گی کیونکہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "الصریح لایحتاج الی النیۃ" چند عبارات ملاحظہ کیجیے۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّیَمُّمَ یُفِیْدُ الطَّهَارَةَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰی وَلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَکُمْ صَرِیْحٌ فِیْ حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ بِهٖ وَلِلشَّافِعِیِّ فِیْهِ قَوْلَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِیَّةٌ وَالْاٰخَرُ اَنَّهٗ لَیْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ"۔

اور صریح کے اسی حکم کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ بیشک تیمم کامل طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ کا فرمان "ولکن یرید لیطھر کم" تیمم کے ساتھ طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے اور امام شافعی کے تیمم میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور دوسرا یہ کہ تیمم طہارت ہی نہیں بلکہ وہ حدث کو چھپانے والا ہے۔

تیمم طہارت مطلقہ یا طہارت ضروریہ:

قولہ۔ وعلی ھذا الخ: مصنف صریح کے حکم پر ایک مسئلہ کی تفریع بیان کر رہے ہیں کہ تیمم طہارت کا فائدہ دیتا ہے۔ارشاد ربانی ہے:"فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منه ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم"اس آیت میں"لیطھرکم"کا لفظ صراحتاً تیمم سے طہارت حاصل ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ"لیطھر" تطہیر مصدر سے مشتق ہے اور تطہیر کا لفظ ازالہءنجاست اور اثبات طہارت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

لہٰذا امام اعظم کے نزدیک تیمم سے طہارت مطلقہ حاصل ہوگی اور تیمم وضو کا بدل مطلق ہے کہ جس طرح وضو سے مکمل طہارت حاصل ہوتی ہے اس سے فرائض ونوافل جو چاہیں پڑھ سکتے ہیں اسی طرح تیمم سے بھی متعدد فرائض ونوافل پڑھ سکتے ہیں جب کہ امام شافعی سے تیمم کے ذریعے حصول طہارت میں دو قول ہیں۔پہلا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اس کو صرف ضرورت کے تحت طہارت مانا گیا ہے جیسا کہ **قاعدہ** ہے:"الضرورات تقدر بقدرھا" کہ ضرورتیں بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہیں۔اس قول پر دلیل یہ ہے کہ مٹی طبعاً آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں لہٰذا جب ضرورت ختم ہو جائے تو طہارت بھی ختم ہو جائے گی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم ساتر حدث (حدث کو چھپانے والا) ہے رافع حدث (حدث کو ختم کرنے والا) نہیں اس قول پر دلیل یہ ہے کہ اگر متیمم (تیمم کرنے والا) کو پانی نظر آ جائے تو حدث سابق واپس لوٹ آتا ہے اور تیمم ٹوٹ جاتا ہے اور وضو کرنا واجب ہو جاتا ہے جب کہ پانی کو دیکھنا خروج نجاست تو نہیں کہ جس سے تیمم ٹوٹ جائے لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر تیمم طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہوتا تو پانی دیکھنے سے حدث کیسے لوٹتا حالانکہ زائل شدہ چیز واپس نہیں لوٹتی جیسا کہ **قاعدہ** ہے:"الساقط لایعود" لہٰذا معلوم ہوا کہ تیمم کے باوجود حدث باقی ہے مگر ضرورت کی وجہ سے مباح رکھا ہے کہ جس طرح استحاضہ کی حالت میں وضو کے باقی رہنے کو مباح رکھا گیا ہے جیسا کہ **قاعدہ** ہے:"ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا" جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہو وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔

امام اعظم کے مذہب پر دلائل:

تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر پہلی دلیل آیت تیمم میں"لیطھرکم" کے الفاظ ہیں جو صراحتاً تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔دوسری دلیل حدیث ہے:"التیمم وضوء المسلم ولو الی عشر حجج

ما لم یجد الماء" ۔۔۔۔ نبی پاک ﷺ نے اپنی خصوصیات کو بیان کرتے ہوئے ایک خصوصیت یہ بیان فرمائی: "جعلت لی الارض مسجدا وطهورا" میرے لیے زمین کو جائے نماز اور پاک کرنے والی بنایا گیا لہذا ان حدیثوں سے تیمم کا طہارت مطلقہ ہونا ثابت ہوا۔۔۔۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے جب اصل (وضو) طہارت مطلقہ ہے تو خلیفہ (تیمم) بھی طہارت مطلقہ ہوگا۔

امام شافعی کو جواب:

امام شافعی نے فرمایا تھا کہ تیمم ساتر حدث ہے رافع حدث نہیں چونکہ پانی نظر آتے ہی حدث لوٹ آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم کے جائز ہونے اور باقی رہنے کے لیے شرط یہ تھی کہ آدمی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو جب آدمی پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے تو تیمم کی شرط (عدم قدرة علی الماء) فوت ہوگئی تو تیمم ٹوٹ گیا جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "ماجاز بعذر بطل بزواله" جو کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو جائے تو اس عذر کو ختم ہوتے ہی باطل ہو جاتا ہے لہذا اگر متیمم پانی کو دیکھ رہا ہے مگر استعمال پر قادر نہیں تو تیمم باقی رہے گا۔ پس معلوم ہوا کہ تیمم کے صحیح ہونے کے لیے ابتداء اور بقاء پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا شرط ہے۔

"وَعَلٰی هٰذَا یُخَرَّجُ الْمَسَائِلُ عَلٰی مَذْهَبَیْنِ مِنْ جَوَازِهٖ قَبْلَ الْوَقْتِ وَاَدَاءِ الْفَرْضَیْنِ بِتَیَمُّمٍ وَاحِدٍ وَاِمَامَةِ الْمُتَیَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِیْنَ وَجَوَازِهٖ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلْفِ النَّفْسِ اَوِ الْعُضْوِ بِالْوُضُوْءِ وَجَوَازِهٖ لِلْعِیْدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازِهٖ بِنِیَّةِ الطَّهَارَةِ"۔

اور اسی اختلاف پہ کئی مسائل کا حکم نکالا جاتا ہے دونوں مذہبوں پہ یعنی تیمم کا جائز ہونا وقت نماز سے پہلے اور ایک تیمم کے ساتھ دو فرضوں کو ادا کرنا اور تیمم کرنے والے کا امامت کرانا وضو کرنے والوں کو اور تیمم کا جائز ہونا وضو کے ساتھ جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشے کے بغیر اور تیمم کا جائز ہونا عید اور جنازہ کی نماز کے لیے تیمم کا جائز ہونا طہارت کی نیت کے ساتھ۔

ربط: قوله۔ وعلی هذا الخ: اس سے قبل مصنف نے امام اعظم ابوحنیفہ اور امام شافعی کے درمیان تیمم کی طہارت کے متعلق اختلاف کو بیان کیا تھا کہ امام اعظم کے نزدیک تیمم طہارت مطلقہ ہے جب کہ امام شافعی کے اس کے متعلق دو قول ہیں تاہم مشہور قول طہارت ضرور یہ والا ہے اسی اختلاف کی بناء پر دونوں ائمہ کے درمیان کئی مسائل میں اختلاف پڑ جاتا ہے۔ مصنف انہی کو یہاں سے بیان کرنا چاہتے ہیں۔

احناف اور شوافع کے مابین مختلف فیہ مسائل:

۱۔ من جوازہ قبل الوقت: امام اعظم کے نزدیک نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے تیمم کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کا بدل مطلق ہے کہ جس طرح وضو (اصل) وقت سے پہلے کرنا جائز ہے اسی طرح تیمم (بدل) بھی وقت سے پہلے کرنا جائز ہوگا۔ جب کہ امام شافعی کے نزدیک نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے تیمم کرنا جائز نہیں کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت تو وقت کے داخل ہونے کے بعد ہے لہذا وقت سے پہلے تیمم جائز نہ ہوگا۔

۲۔ واداء الفرضین الخ: امام اعظم کے نزدیک ایک تیمم سے جتنی نمازیں چاہیں پڑھ سکتے ہیں چونکہ تیمم وضو کا بدل ہے کہ جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض نمازیں پڑھ سکتے ہیں اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد نمازیں پڑھ سکتے ہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک ہی فرض نماز پڑھ سکتے ہیں کہ جس کے لیے تیمم کیا ہے چونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت ایک فرض نماز کی ہے اور ایک فرض نماز سے مراد اس کی سنتیں اور نوافل بھی شامل ہیں کہ یہ فرض کے مکملات میں سے ہیں لہذا یہ بھی فرض کی ادائیگی کے ساتھ شامل ہیں۔

۳۔ وامامة المتیمم الخ: امام اعظم کے نزدیک تیمم کرنے والے شخص کی امامت وضو کرنے والے شخص کے لیے درست ہے کیونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک تیمم کرنے والے کے پیچھے وضو کرنے والے کی نماز درست نہ ہوگی کیونکہ مقتدیوں کی حالت بنسبت امام کی حالت کے اعلیٰ ہے لہذا اعلیٰ کی نماز ادنیٰ حالت والے کے پیچھے نہیں ہو سکتی۔

۴۔ وجوازہ بدون خوف تلف النفس الخ: امام اعظم کے نزدیک وضو کرنے سے جان کی ہلاکت یا عضو کے ضائع ہونے کے خوف کے بغیر محض بیماری میں اضافے کے خوف سے بھی تیمم کرنا جائز ہے محض مرض کے بڑھنے کے خوف سے تیمم اس لیے جائز ہے کہ مرض کا بڑھنا موت کا سبب ہے موت اور سبب موت کا خوف دونوں کی حیثیت ایک ہے نیز جب مرض کے بڑھنے کے خوف سے روزہ افطار کرنا اور بیٹھ کر نماز پڑھنا ایک رکن (قیام) کو ساقط کر سکتا ہے تو مرض کا خوف وضو کو بدرجہ اولیٰ ساقط کر سکتا ہے جو نماز کے لیے شرط ہے رکن نہیں۔ جب کہ امام شافعی کے نزدیک تیمم کا جواز صرف جان کی ہلاکت یا کسی عضو کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے لیکن مرض کے بڑھنے کے خوف سے تیمم جائز نہیں۔

۵۔ وجوازہ للعید الخ: امام اعظم کے نزدیک نماز عید کے فوت ہونے کا خطرہ ہو کہ اگر وضو کرے گا تو نماز نکل جائے گی بشرطیکہ دیگر مساجد میں پہنچنے کا وقت بھی نہ ہو تو تیمم کرنا جائز ہے اسی طرح نماز جنازہ کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو کہ جب وہ غیر ولی ہو چونکہ اگر ولی کی اجازت کے بغیر نماز جنازہ پڑھی گئی تو ولی کو اعادہ کا حق ہے۔ امام اعظم کے نزدیک نماز عید اور نماز جنازہ میں تیمم کرنے کا جواز اس لیے ہے کہ امام اعظم کے نزدیک نہ ان کی قضا ہے اور نہ ہی غیر ولی کو نماز جنازہ دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے لہذا ان کے فوت ہونے کے اندیشے کے پیش نظر تیمم کرنا جائز ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک ان کی قضا ممکن ہے لہذا تیمم کرنا جائز نہ ہوگا نیز نماز عید امام شافعی کے نزدیک سنت ہے۔

۶۔ وجوازہ بنیۃ الطہارۃ: امام اعظم کے نزدیک چونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے اس لیے تیمم کرتے وقت محض طہارت کی نیت کرنا بھی جائز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک تیمم کے متعلق دو قول ہیں کہ ایک قول کے مطابق تیمم طہارت ہی نہیں اور دوسرے قول کے مطابق طہارت ضروریہ ہے لہذا ضرورت تو فرض نماز کی ہے لہذا فرض نماز کی نیت کرنا ضروری ہے مطلق نیت کافی نہ ہوگی لہذا اگر نفل نماز کے لیے نیت کی تو اس تیمم سے فرض نماز کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔

سوال: جب تیمم "لیطھرکم" سے صراحتاً ثابت ہے تو صریح نیت کا محتاج تو نہیں ہوتا پھر تیمم میں نیت کیوں ضروری ہے؟

جواب: اس سوال کا جواب یہ ہے کہ آیت حصول طہارت میں صریح ہے اور حصول طہارت میں نیت شرط نہیں، نیت تو حصول تیمم میں شرط ہے کہ جس میں آیت صریح نہیں۔

سوال: کس تیمم سے نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور قرآن کو چھونا جائز ہے؟

جواب: ہر وہ تیمم کہ جس میں مطلقاً طہارت کی نیت کی ہو یا نماز کے جائز ہونے کی نیت کی ہو تو جو امور بغیر طہارت کے جائز نہیں ہوتے وہ ایسے تیمم سے جائز ہو جاتے ہیں لہذا نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور قرآن مجید کو چھونا جائز ہوگا چونکہ یہ امور یا تو عبادت مقصودہ ہیں یا عبادت مقصودہ کے اجزاء ہیں۔ اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں مثلاً مسجد میں داخل ہونے کے لیے تیمم کیا تو اس تیمم سے نہ عبادت مقصودہ جائز ہے اور نہ ہی اس کے اجزاء جائز ہیں۔

"وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ اِذْ لَابُدَّ لَهٗ

مِنْ دَلِيْلٍ يَزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوْهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمِ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا أَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ".

کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی چھپا ہوا ہو اور مجاز متعارف بننے سے پہلے کنایہ کی طرح ہوتا ہے اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ساتھ حکم کا ثابت ہونا نیت کے پائے جانے کے وقت یا حالت کی دلالت کے ساتھ اس لیے کہ حکم کے ثابت ہونے کے لیے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس دلیل کے ساتھ تردد دور ہو جاتا ہو اور اس کے ساتھ کوئی معنی راجح ہو جاتا ہو اور اسی معنی کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے لفظ بینونت اور تحریم کو کنایہ کا نام دیا گیا ہے طلاق کے باب میں تردد اور مراد کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے نہ یہ کہ لفظ بینونت وغیرہ طلاق کا عمل کرتے ہیں۔

کنایہ کا لغوی معنی:

کنایہ کنی یکنی (ض) سے مصدر ہے جس کا معنی مخفی ہونا ہے۔

اصطلاحی معنی:

کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کے مرادی معنی میں متعدد امکانات کی وجہ سے پوشیدگی ہو۔

مجاز کے درجہ میں دیگر اقسام:

قولہ۔ والمجاز الخ: مصنف یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ کنایہ کے درجہ میں اور کون میں اقسام داخل ہیں تو ان میں سے مصنف نے ایک قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جب تک مجاز، متعارف نہ ہو تو اس وقت تک مجاز کنایہ کے درجہ میں رہتا ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی ہوتا ہے کہ معنی حقیقی مراد ہے یا معنی مجازی اور یہ اس مجاز کی بات ہے کہ جس پر کوئی قرینہ نہ ہو نیز مجاز کے علاوہ دیگر اقسام یہ ہیں جو کنایہ کے درجے میں داخل ہیں:

۱۔ مشترک تاویل سے پہلے۔
۲۔ حقیقت مہجورہ جب کہ اس کی نیت نہ کی گئی ہو۔

۳۔ خفا کی چاروں اقسام، خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ یہ سب کنایہ کے قبیل سے ہیں۔

قولہ۔ وحکم الکنایۃ الخ: اس سے قبل مصنف نے کنایہ کی تعریف اور اس کے درجہ میں ایک قسم کو بیان کیا تھا اب کنایہ کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

کنایہ کا حکم:

کنایہ کے ذریعے حکم اس وقت ثابت ہوگا کہ جب متکلم کسی ایک معنی کی نیت کرے یا کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ موجود ہو نیت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے لفظ کنایہ کا تکلم کرتے وقت کسی ایک معنی کی نیت کی اور اپنی بیوی سے کہا "انت بائن" اور اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

دلالت حال (قرینہ) کی مثال یہ ہے کہ بیوی شوہر سے طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی کہ اس وقت شوہر نے بیوی سے "انت بائن" یا "انت حرام" کہا تو ان الفاظ کے ذریعے عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اگر چہ شوہر یہ بھی کہے کہ میری نیت طلاق کی نہ تھی الفاظ کنایہ سے حکم کے ثبوت کے لیے دو امور میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے یا معنی کی تعیین پر نیت پائی جائے یا دلالت حال (قرینہ) پائی جائے تا کہ الفاظ کنایہ کے تردد کو زائل کر کے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے۔

طلاق کے باب میں الفاظ کنایہ:

قولہ۔ ولھذا المعنی الخ: مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ کنایہ کی مراد میں تردد اور پوشیدگی ہوتی ہے اسی تردد کیوجہ سے طلاق کے باب میں لفظ "بینونت" اور لفظ "تحریم" کو بھی کنایہ میں شمار کیا گیا ہے ورنہ یہ الفاظ حقیقتاً کنایہ نہیں کیونکہ ان الفاظ کے معانی لغت کے لحاظ سے متعین ہیں۔ مثلاً "بینونت" کا لغوی معنی جدائی ہے مگر جب شوہر بیوی سے "انت بائن" کہے تو اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ نکاح سے جدائی مراد ہو یا معصیت سے جدائی مراد ہو یا بھلائیوں سے جدائی مراد ہو وغیرہ۔

اسی طرح لفظ تحریم کا لغوی معنی منع کرنے، حرام کرنے کے ہیں لیکن جب شوہر نے بیوی سے "انت حرام" کہا تو اس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ تو مجھ پر حرام ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو باقی لوگوں پر حرام ہے اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ تجھے معاصی سے روک دیا گیا ہے یا نیکیوں سے روک دیا گیا ہے وغیرہ لہٰذا اگر شوہر نے انہی الفاظ (بینونت،

تحریم) کے ذریعے طلاق کی نیت کی یا طلاق پر کوئی قرینہ (تذکرہ طلاق) موجود ہو تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی اگر ان الفاظ سے نہ ہی طلاق کی نیت کی ہو اور نہ طلاق پر کوئی قرینہ موجود ہو تو طلاق واقع نہ ہو گی۔

اعتراض کا جواب:

قولہ۔ لانہ یعمل عمل الطلاق الخ: اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ جب یہ الفاظ (بینونت، تحریم) طلاق سے کنایہ ہیں کہ طلاق کی نیت کرنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے تو ان الفاظ (بینونت، تحریم) کو بھی طلاق والا عمل کرنا چاہیے کہ جس طرح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے کہ جس طرح امام شافعی کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے جبکہ احناف کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ الفاظ (بینونت، تحریم) عین طلاق سے کنایہ نہیں کہ طلاق والا عمل کریں بلکہ ان کے معانی میں قطعیت وشدت کا معنی ہے جو زوجین کے درمیان جدائی پر دلالت کرتا ہے اور جدائی طلاق بائن سے ہو سکتی ہے نہ کہ طلاق رجعی سے البتہ کنایہ سے دو لفظ ایسے ہیں جو طلاق والا عمل کرتے ہیں: (۱) اعتدی۔ (۲) استبری۔ کہ ان دونوں میں بینونت اور تحریم کے معانی والی شدت نہیں لہذا ان دونوں سے طلاق رجعی واقع ہو گی لفظ اعتدی مجاز بھی ہے اور کنایہ بھی کنایہ اس طرح ہے کہ اعتدی کا معنی تو شمار کر ہے، شمار کرنے میں متعدد احتمالات ہیں کہ کونسی چیز شمار کرنے کو کہا جا رہا ہے۔ مجاز اس لحاظ سے ہے کہ اس سے طلاق مراد ہے اس لیے کہ وہ عدت کے دنوں کے گننے کا سبب ہوتی ہے۔

"وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوْبَاتُ حَتّٰى لَوْ أَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَالَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْأَخْرَسِ بِالْإِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْآخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهٗ فِيْ غَيْرِهٖ"۔

اور اسی بینونت کے معنی سے کنایات کا حکم نکالا جاتا ہے رجوع کے اختیار کے نہ ہونے کے حق میں اور کنایہ میں معنی تردد کے پائے جانے کی وجہ سے کنایہ کے ساتھ حدود کی سزاؤں کو قائم نہیں کیا جائے

اس لیے اگر کسی آدمی نے اپنے آپ پر زنا یا چوری کا اقرار کیا تو اس پر حد کو قائم نہیں کیا جائے گا جب تک وہ زنا یا چوری کے صریح لفظ کو ذکر نہ کرے اور اسی تردد کے معنی کی وجہ سے حد قائم نہیں کی جائے گی گونگے پر اشارہ کیساتھ اور اگر کسی نے دوسرے آدمی پر زنا کی تہمت لگائی اور دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیوں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کہنے والے نے قاذف کی تصدیق کی ہو غیر قذف میں۔

قولہ ویتفرع منہ الخ: اس عبارت سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب یہ معلوم ہوا کہ الفاظ کنایہ طلاق والا عمل نہیں کرتے بلکہ ان کے معانی میں شدت و سختی ہے لہذا کنایات کے حکم پر یہ متفرع ہوگا کہ شوہر کو "انت بائن" اور "انت حرام" کہنے کے بعد رجوع کا حق حاصل نہ رہے گا کیونکہ ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہو چکی ہے اور بائن کے بعد رجوع نہیں بلکہ از سرِ نو نکاح کرنا ہوتا ہے۔

قولہ ولوجود المعنی الخ: یہاں سے مصنف یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جب کنایہ کے معنی میں تردد ہوتا ہے تو کنایہ کے ذریعے حدود نافذ نہیں کی جاسکتیں، اس معنی کی تعیین نیت سے ہو یا دلالت حال سے ہو کیونکہ حدود ادنیٰ سے ادنیٰ شبہ سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ قاعدہ ہے: "الحدود تندریء بالشبھات" لہذا اگر کسی شخص نے اقرار زنا کرتے ہوئے کہا کہ "جامعت فلانۃ" میں نے فلاں عورت سے جماع کیا یا اس نے کہا "وطیتھا" میں نے اس عورت سے وطی کی تو ان الفاظ سے اس شخص پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ جماع اور وطی کے معنی میں کئی احتمال ہیں اسی طرح اگر کسی شخص نے چوری کا اقرار کرتے ہوئے کہا "اخذت مال فلان" میں نے فلاں کا مال لیا اب مال کے لینے میں بھی کئی احتمالات ہیں لہذا اس پر بھی حد سرقہ (چوری کی حد) جاری نہ ہوگی جب تک اقرار کرنے والا صریح لفظ "زنیت فلانۃ" یا "سرقت مال فلان" نہ کہے گا۔

قولہ ولھذا المعنی الخ: یہاں سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب کنایہ کے معنی میں تردد و شک ہوتا ہے لہذا گونگے آدمی نے زنا یا چوری کا اقرار اشارہ سے کیا تو اس پر حد زنا یا حد سرقہ واجب نہ ہوگی اگر کسی نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی حالانکہ اس نے زنا نہیں کیا تھا کسی دوسرے نے اس کی تصدیق کرتے ہوئے "صدقت" کہہ دیا کہ تو نے سچ کہا تو تصدیق کرنے والے پر حد قذف نافذ نہ ہوگی کیونکہ تصدیق کرنے والے کے قول "صدقت" میں یہ بھی احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے کسی اور معاملہ میں قاذف کی تصدیق کر رہا ہو نہ کہ ثبوت زنا کی تصدیق کر رہا ہو۔ لہذا حد قذف فقط قاذف پر لگے گی اور تصدیق کرنے والے پر حد نہیں لگے گی اگر قاذف کی کسی آدمی نے تصدیق صراحۃً کر دی کہ اس

میں کوئی شبہ باقی نہ رہے چونکہ قاذف کی تصدیق بھی قذف ہے اس لیے تصدیق کرنے والے پر بھی حد قذف نافذ ہوگی کہ جس طرح قاذف پر حد نافذ ہوتی ہے۔

مجاز اور کنایہ کے قرائن میں فرق:

مجاز اور کنایہ کے قرائن میں فرق یہ ہے کہ مجاز میں حقیقی معنی کے بجائے مجازی معنی مراد لینے کے لیے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ کنایہ میں مراد کی تعیین اور ظہور کے لیے قرینہ ہوتا ہے۔

"۷: فَصْلٌ فِي الْمُتَقَابِلَاتِ نَعْنِي بِهَا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْكَمُ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ"۔

یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے متقابلات سے ہماری مراد ظاہر، نص، مفسر اور محکم ہیں ان اقسام کے ساتھ جو ان کے مقابلے میں آتی ہیں یعنی وہ خفی مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔

تقسیم کی تعیین:

فصل فی المتقابلات الخ: اس سے قبل مصنف نے کتاب اللہ کی دوسری تقسیم (حقیقت، مجاز، صریح کنایہ) لفظ کی وضع کے اعتبار سے تفصیلاً بیان کی اس سے فراغت کے بعد اب کتاب اللہ کی تیسری تقسیم کو (لفظ کے ظہور وخفا کے لحاظ سے) بیان کر رہے ہیں۔

متقابلات سے مراد:

متقابلات تقابل سے مشتق ہے اور تقابل کا معنی یہ ہے کہ ایک زمانہ میں اور ایک ہی محل میں ایک ہی جہت سے دو چیزوں کا جمع ہونا تقابل کہلاتا ہے اور اہل اصول کے نزدیک تقابل اور تضاد دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے اسی لیے مصنف نے یہاں تقابل کا ذکر کیا اسی تقابل کو آگے چل کر تضاد (ضد الظاهر الخفی) سے تعبیر کریں گے لہذا اہل اصول کے نزدیک دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اس فصل میں چند ایسی چیزوں کا بیان ہے کہ جن میں چند چیزوں کا چند چیزوں کے ساتھ تضاد وتقابل ہے کتاب اللہ کی تیسری تقسیم، معنی کے ظہور وخفا کے لحاظ سے ہے کہ ظہور کی چار اقسام ہیں۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم اور خفاء کے لحاظ سے بھی چار اقسام ہیں۔ خفی، مشکل، مجمل، متشابہ یہ آٹھ اقسام باہم اس

طرح تقابل میں ہیں کہ ظاہر خفی کا، نص مشکل کا، مفسر مجمل کا اور محکم متشابہ کا مقابل ہے۔

اعتراض: اس سے پہلے دو تقسیموں میں بھی تقابل موجود تھا کہ خاص وعام، مشترک ومؤول چاروں ایک دوسرے کے تقابل میں ہیں اسی طرح حقیقت ومجاز ایک دوسرے کے تقابل میں اور صریح وکنایہ ایک دوسرے کے تقابل میں ہیں تو ان کے لیے لفظ متقابلات کا لفظ ذکر کیوں نہیں کیا پھر ان میں اس لفظ کے ذکر کی خصوصیت کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ جس طرح سوال میں پہلی دو تقسیموں کی اقسام میں تقابل پیش کیا گیا۔ وہ حقیقی تقابل وتباین ہے اس لیے تقابل کا لفظ ذکر کرنے کی ضرورت نہ رہی جب کہ ظہور کے لحاظ سے چار اقسام میں حقیقی تقابل وتباین نہیں پایا جاتا بلکہ ادنیٰ اعلیٰ میں داخل ہے کہ ظاہر، نص میں اور نص، مفسر میں اور مفسر، محکم میں داخل ہے اسی طرح خفا کے لحاظ سے چار اقسام میں بھی حقیقی تقابلی وتباین نہیں پایا جاتا بلکہ ادنیٰ اعلیٰ میں داخل ہے کہ خفی، مشکل میں اور مشکل اور متشابہ میں داخل ہے لیکن ہر چار، چار کے مقابل ہیں، اس لیے ان کے لیے لفظ متقابلات کا لفظ لائے جیسے **قاعدہ** ہے: "تعرف الاشیاء باضدادھا"۔

نیز اگر چہ ہر چار کے درمیان تقابل ذاتی نہیں بلکہ تقابل اعتباری ضرور ہے وہ اس طرح کہ خفی میں عدم سوق کلام کا اعتبار ہے جب کہ نص میں سوق کلام کا اعتبار ہے اور متشابہ میں قبول نسخ کا احتمال ہے جب کہ محکم میں قبول نسخ کا اعتبار نہیں اسی طرح دیگر چار خفا کے لحاظ سے ان میں بھی فرق اعتباری موجود ہے۔

معنیٰ کے ظہور کے لحاظ سے چار اقسام کی وجہ حصر:

معنیٰ کے ظہور کے لحاظ سے لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ تاویل وتخصیص کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں اگر تاویل وتخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ معنیٰ کا ظہور فقط صیغہ کے لحاظ سے ہوگا یا اس کے لیے کلام کو لایا گیا ہوگا بصورت اول ظاہر اور بصورت ثانی نص۔ اگر وہ معنیٰ تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں رکھتا تو پھر دو حال سے، خالی نہیں کہ وہ نسخ کو قبول کرتا ہے یا نہیں بصورت اول مفسر اور بصورت ثانی محکم۔

معنیٰ کے خفا کے لحاظ سے چار اقسام کی وجہ حصر:

معنیٰ کے خفا کے لحاظ سے لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ اس میں خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی اور امر عارض کی وجہ سے، بصورت ثانی خفی اور اگر خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ سیاق وسباق

میں غور وفکر کرنے کی وجہ سے اس کا ادراک ممکن ہے یا نہیں بصورت اول مشکل اگر اس کا ادراک ممکن نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ متکلم کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہے یا نہیں بصورت اول مجمل اور بصورت ثانی متشابہ۔

"فَالظَّاهِرُ اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السِّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَاَمُّلٍ وَالنَّصُّ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَمِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو فَالْاٰيَةُ سِيْقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبٰو رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰو وَقَدْ عُلِمَ حِلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبٰوا بِنَفْسِ السِّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِيْ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰو"۔

پس ظاہر نام ہے ہر اس کلام کا جس کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو صرف سننے کے ساتھ بغیر غور وفکر کے اور نص وہ کلام ہے جس کی مراد کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو ہر ایک کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان "احل اللہ البیع وحرم الربو" میں ہے پس اس آیت کریمہ کو چلایا گیا ہے خرید وفروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے کے لیے دونوں کے درمیان اس برابری کی تردید کرنے کے لیے جس برابری کا دعویٰ کفار نے کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا تھا خرید وفروخت تو سود کی طرح ہے حالانکہ معلوم ہو گیا خرید وفروخت کا حلال اور سود کا حرام ہونا آیت کریمہ کے سننے کے ساتھ پس باری تعالیٰ کا فرمان "احل اللہ البیع الخ" نص بن گیا ہے خرید وفروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں اور ظاہر بن گیا ہے خرید وفروخت کے حلال ہونے میں اور سود کے حرام ہونے میں۔

قولہ فالظاھر الخ: سے مصنف کی غرض ظاہر کی اصطلاحی تعریف بیان کرنا ہے۔

ظاہر کی اصطلاحی تعریف:

"فالظاھر اسم لکل کلام ظھر المراد بہ للسامع بنفس السماع من غیر تامل" ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد سامع (بشرطیکہ اہل زبان ہو) کو بغیر غور وفکر کے محض سننے سے ہی ظاہر ہو جائے۔

ظاہر کی تعریف پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہر کے ذکر کرنے سے تعریف میں دور لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ معرَّف (ظاہر) اور معرِّف (ظہر) کا لفظ مذکور ہے پس ظاہر کا سمجھنا ظہور

پر موقوف ہوگا اس سے "تعریف الشیء لنفسه" لازم آتا ہے کہ شے کا خود اس کی ذات سے تعریف کرنا جو دور کو مستلزم ہے اور جو دور کو مستلزم ہو وہ باطل ہے لہذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہر کا ذکر کرنا باطل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ فالظاہر سے ظاہر کا اصطلاحی معنی مراد ہے اور ظہر سے لغوی معنی وضاحت وانکشاف مراد ہے لہذا ان کے درمیان تغایر پایا گیا اور "تعریف الشیء لنفسه" کا اعتراض باطل ہے لہذا لفظ ظہر کا ذکر کرنا درست ہے۔

پہلی فصل "بنفس السماع" ہے کہ جس سے نص، مفسر، محکم اور اسی طرح خفی، مشکل، مجمل، متشابہ نکل گئے کیونکہ نص کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے اور مفسر میں وضاحت متکلم کی جانب سے ہوتی ہے جب کہ محکم قوت میں ان سے آگے ہے کہ جس میں نسخ کا احتمال بھی ختم ہو جاتا ہے باقی خفاء کی اقسام ویسے بھی ظاہر کی ضد ہیں لہذا وہ بھی خارج ہو گئیں۔ "من غیر تامل" کے الفاظ بنفس السماع کا بیان ہے قید احترازی نہیں۔

نص کی اصطلاحی تعریف:

قوله النص الخ: "النص ما سیق الکلام لاجله" نص وہ چیز ہے جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو۔ لہذا نص کی تعریف سے مفسر، محکم اور ظاہر بھی خارج ہو گئے کیونکہ نص کے علاوہ باقیوں کے لیے کلام کو لانا مقصود نہیں ہوتا۔

ظاہر اور نص کے درمیان مثال سے فرق:

ان دونوں کے درمیان فرق کی مثال یہ ہے کہ زید نے کہا میں نے بکر کو دیکھا جبکہ اس کے ساتھ حامد بھی تھا کہ اس کلام میں بکر کے دیکھنے کو بیان کرنا ہے کہ جس کے لیے کلام کو لایا گیا لہذا بکر کو دیکھنے میں یہ کلام نص ہے اور بکر کے ساتھ حامد کو دیکھنا چونکہ مقصود نہیں ہے لہذا حامد کا ساتھ دیکھنے میں کلام ظاہر ہے۔

مصنف کی غرض:

قوله مثاله فی قوله تعالٰی احل الله البیع الخ: مصنف ظاہر اور نص کی تعریف کے بعد ان دونوں کی پہلی مثال پیش کر رہے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "احل الله البیع وحرم الربو" اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام کیا اس آیت کو بیع اور ربا (سود) کے درمیان فرق بیان کرنے کے لیے لایا گیا کیونکہ کفار ربا کے حلال ہونے کا

اعتقاد رکھتے تھے ان کے نزدیک ربٰو اور بیع حلال ہونے میں دونوں برابر تھے بلکہ ربٰو کے حلال ہونے پر سختی سے اعتقاد رکھتے تھے اسی وجہ سے بیع کو ربٰو سے تشبیہ دیتے تھے جیسا کہ ان کے اعتقاد کے مطابق قرآن مجید میں "انما البیع مثل الربو" ہے حالانکہ عقل کا تقاضا یہ تھا کہ یوں ہوتا۔"انما الربوٰ مثل البیع" کہ اختلاف تو ربٰو میں تھا نہ کہ بیع میں لیکن کافر اس کے برعکس کہتے اس تشبیہ کو تشبیہ مقلوب کہتے ہیں جو کہ جائز ہے۔

جب کہ اس آیت کے لفظ احل سے بیع کا حلال ہونا اور لفظ حرم سے ربٰو کا حرام ہونا بغیر غور وفکر کے سمجھ آتا ہے لہٰذا یہ آیت بیع کے حلال ہونے اور ربٰو کے حرام ہونے میں ظاہر ہے خلاصہ بحث یہ ہے کہ آیت ظاہر کی مثال بھی ہے اور نص کی بھی۔

"وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عُلِمَ الطَّلَاقُ وَالْاِجَازَةُ بِنَفْسِ السِّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ ظَاهِرًا اِلٰى حَقِّ الْاِطْلَاقِ نَصًّا فِيْ بَيَانِ الْعَدَدِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً نَصٌّ فِيْ حُكْمِ مَنْ لَّمْ يُسَمَّ لَهَا الْمَهْرُ وَظَاهِرٌ فِيْ اِسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَاِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ النِّكَاحَ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ علیہ السلام مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَّحْرَمٍ مِّنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهٗ"۔

اور اسی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان "پس تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں خواہ دودو ہوں یا تین تین ہوں یا چار چار ہوں" اس کلام کو چلایا گیا ہے عورتوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے اور حال یہ ہے کہ نکاح کا مباح ہونا اور جائز ہونا معلوم ہو گیا ہے اس آیت کے صرف سننے کے ساتھ پس باری تعالیٰ کا یہ کلام ظاہر ہو گیا۔ اباحت نکاح کے حق میں نص ہے عورتوں کی تعداد کے بیان کرنے میں اور اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان "تم پر کوئی مؤاخذہ نہیں اگر تم عورتوں کو طلاق دو اور اس وقت کہ تم نے ان کو ہاتھ نہ لگایا ہو اور ان کے لیے مقرر نہ کیا ہو" یہ کلام نص ہے ان عورتوں کے حکم میں جن کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے خاوند کا طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نکاح، مہر کے ذکر کیے بغیر صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح ہے حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ: "جو

آدمی مالک بنا اپنے قریبی رشتہ دار کا تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے" یہ فرمان نص ہے قریبی رشتہ دار کی آزادی کے حقدار ہونے میں اور دوسرے قریبی رشتہ دار کی ملک ہونے میں ظاہر ہے۔

قوله و كذالك قوله تعالى فانكحوا الخ: یہاں سے مصنف ظاہر و نص پر دوسری مثال قرآن مجید سے دے رہے ہیں: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة" اس آیت کو اس لیے لایا گیا ہے کہ آزاد آدمی بیک وقت چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے جیسا کہ مَثْنٰی، ثُلٰثَ رُبٰعَ کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ بیک وقت چار سے زائد سے نکاح نہیں کر سکتا۔ جبکہ یہ آیت نکاح کے جائز و مباح ہونے میں ظاہر اس طرح ہے کہ "فانکحوا" صیغہ امر کا ہے اور امر کے معانی میں سب سے کم درجہ اباحت کا ہے اور اہل زبان "فانکحوا" کا صیغہ سنتے ہی اس سے مباح و جائز کا معنی سمجھ لیتے ہیں لہذا یہ آیت عدد کے بیان میں نص ہے اور نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے۔

سوال: مَثْنٰی، ثُلٰثَ رُبٰعَ سے باطل فرقوں نے چار سے زائد بیویوں سے نکاح کے جائز ہونے پر کس طرح استدلال کیا ہے؟

جواب: بعض اصحاب ظاہر اور بعض روافض نے اس آیت سے ۹ عورتوں سے نکاح کے جواز کا استدلال کیا ہے کہ مَثْنٰی بمعنی اثنین ہے کہ دو عورتوں سے ثُلٰثَ بمعنی ثلث کہ تین عورتوں سے رُبٰعَ بمعنی اربع ہے چار عورتوں سے لہذا (2+3+4=9) نو عورتوں سے نکاح کا جواز معلوم ہوا اور بعض نے تو انتہا کر دی کہ مَثْنٰی، ثُلٰثَ رُبٰعَ میں سے ہر ایک کے معنی میں تکرار ہے لہذا دو، دو، تین تین، چار چار کل ۱۸ کی تعداد بنی لہذا، ۱۸ سے نکاح جائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب کا یہ اسلوب ہے کہ جب عدد کثیر کو عدد قلیل کے بعد ذکر کریں تو عدد قلیل عدد کثیر میں داخل ہوتا ہے۔ علیحدہ شمار نہیں ہوتا ہمارے ہاں عام محاورہ ہے کہ جب کوئی عمر پوچھتا ہے کہ تمہاری عمر کتنی ہے؟ تو کہا جاتا ہے کہ ۲۵ یا ۳۰ سال ہے اس سے مراد دونوں کو جمع کر کے ۵۵ سال نہیں ہوتی بلکہ ۲۵ میں ۵ کا اضافہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مَثْنٰی، ثُلٰثَ رُبٰعَ کے درمیان واؤ حکم میں جمع کرنے کے لیے ہے کہ جس طرح دو عورتوں سے نکاح جائز ہے اسی طرح تین اور چار سے بھی جائز ہے اس آیت میں حکم نکاح کی حد بیان کی گئی ہے۔

وقوله و كذالك قوله تعالى لاجناح عليكم الخ: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں: ارشاد باری تعالیٰ ہے: "لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوالهن فريضة

ومتعوھن" اس آیت میں اس عورت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ جس کا مہر مقرر نہیں کیا گیا اور جماع سے پہلے طلاق واقع ہوگئی تو ایسی عورت کے لیے متعہ (کپڑوں کا جوڑا) دینا واجب ہوگا اس کے لیے مہر نہ ہوگا لہذا یہ آیت مذکورہ صفت عورت کے حکم کو بیان کرنے میں نص ہے۔ جبکہ یہ آیت ظاہر کی مثال اس طرح ہے کہ "طلقتم" کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق کا اختیار مردوں کو ہے کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے کہ وہ عورت کی رضا اور اجازت کا محتاج نہیں یہ بات "طلقتم" سے بغیر کسی غور و فکر کے معلوم ہوتی ہے۔ لہذا طلاق کا اختیار مردوں کے لیے ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

"واشارۃ الی" سے مصنف آیت کریمہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہونے والے نکتہ کو بیان کر رہے ہیں جو اشارۃ النص سے ثابت ہے مصنف فرماتے ہیں کہ آیت میں غور و فکر کرنے سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نکاح کے وقت مہر کا ذکر کیے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں جن عورتوں کی طلاق کا ذکر ہے یہ وہ عورتیں ہیں جن کا مہر متعین نہیں کیا گیا تھا اور طلاق اس وقت ہو سکتی ہے جب نکاح صحیح موجود ہو لہذا معلوم ہوا کہ مہر کے ذکر کیے بغیر بھی نکاح درست ہے۔

چوتھی مثال:

قولہ من ملك الخ: یہاں سے ظاہر و نص پر چوتھی مثال پیش کی جارہی ہے ارشاد نبوی ہے "من ملك ذا رحم محرم منه عتق علیه" اس حدیث کو اس لیے لایا گیا ہے کہ قریبی رشتہ دار اگر مملوک (غلام) بن جائے تو اس کو فوراً آزادی مل جاتی ہے خواہ وہ اس کو آزاد کرنے کا ارادہ کرے یا نہ کرے اس سلسلہ میں یہ حدیث نص ہے اور ظاہر اس طرح ہے کہ لفظ "مَلَكَ" سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی اپنے خونی رشتہ داروں کا مالک بن جاتا ہے اس سلسلہ میں یہ حدیث ظاہر ہے۔

رشتہ دار کے آزاد ہونے کے لیے شرطیں:

رشتہ دار کو آزادی تب ملے گی کہ جب اس میں دو شرطیں بیک وقت پائی جائیں:

۱۔ مالک و مملوک کا خونی رشتہ ہو۔

۲۔ ان کے درمیان نکاح حرام ہو۔

اگر ایک شرط پائی جائے اور دوسری نہ پائی جائے تو خریدنے کے ساتھ ہی خود بخود آزاد نہ ہوگا بلکہ آزاد کرنا پڑے گا مثلاً رضاعی بہن خود بخود آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط اول خونی رشتہ نہیں اسی طرح چچا کی لڑکی آزاد نہ ہوگی۔ کیوں کہ شرط ثانی (نکاح کا حرام ہونا) نہیں پائی جاتی اگر دونوں شرطیں پائی جائیں تو خریدنے کے ساتھ ہی خود بخود آزاد ہو جائے گا۔

"وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا أَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ"۔

ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا دونوں خاص ہوں دوسرے معنی کے ارادے کے احتمال کے ساتھ دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں نص اور ظاہر حقیقت کے ساتھ مجاز کی طرح ہیں۔

ظاہر اور نص کا حکم:

قولہ وحکم الظاهر والنص الخ: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کا حکم بیان کر رہے ہیں ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے: "وجوب العمل بهما عامين كانا اوخاصين مع احتمال ارادة الغير" کہ یہ دونوں عام ہوں یا خاص ان پر غیر کے احتمال کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے۔

ظاہر اور نص کے حکم کے قطعی اور ظنی ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف:

ظاہر اور نص کے قطعی اور ظنی ہونے میں دو مذہب ہیں ان دو مذہبوں کے اختلاف کا مدار اس بات پر ہے کہ جب کسی امر میں غیر کا احتمال بلا دلیل پایا جائے تو اس احتمال کا اعتبار ہوگا یا نہیں جن حضرات کے نزدیک ایسا احتمال (بلا دلیل) قابل اعتبار ہے۔ ان کے نزدیک اس امر سے ثابت ہونے والا حکم ظنی ہوگا اور جن حضرات کے نزدیک احتمال بلا دلیل معتبر نہیں ان کے نزدیک اس امر سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہوگا۔

اب دونوں مذہب ملاحظہ کیجیے:

ا۔ امام کرخی، امام ابوبکر خصاص اور قاضی ابوزید کے نزدیک جو احتمال بلا دلیل ہو وہ قطعیت کے منافی نہیں۔ لہذا ان کے نزدیک ظاہر اور نص سے ثابت شدہ حکم پر اعتقاد اور حکم دونوں قطعی طور پر واجب ہیں اگر چہ ظاہر و نص

میں سے ہر ایک عام وخاص ہوتا ہے۔ ہر عام تخصیص کا اور ہر خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے مگر یہ ایسا احتمال ہے جو بغیر دلیل کے ہے۔

۲۔ امام ابو منصور ماتریدی اور اصحاب حدیث کے نزدیک جو احتمال بغیر دلیل کے ہو وہ بھی قطعیت کے منافی ہے۔ لہذا ان کے نزدیک ظاہر اور نص سے ثابت شدہ حکم پر ظنی طور پر تو عمل کرنا واجب ہے مگر اعتقاد واجب نہیں لیکن اللہ کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد واجب ہے اور مصنف نے دوسرا مذہب اختیار کیا ہے فرمایا کہ ظاہر اور نص حقیقت ومجاز کے درجہ میں ہیں کہ جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح ظاہر اور نص بھی تخصیص وتاویل اور مجاز کا احتمال رکھتے ہیں اور یہ احتمال بغیر دلیل کے ہے جو مصنف کے اختیار کردہ مذہب میں تو معتبر ہے لیکن جمہور کے نزدیک معتبر نہیں۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا اشْتَرٰی قَرِیْبَهٗ حَتّٰی عُتِقَ عَلَیْهِ یَكُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا وَیَكُوْنُ الْوَلَاءُ لَهٗ"۔

اور ظاہر نص پر عمل کے واجب ہونے کے ضابطہ کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ جب کسی رشتہ دار کو خریدا یہاں تک کہ وہ رشتہ دار اس خریدنے والے پر آزاد ہو گیا تو خریدنے والا اس کا معتق ہوگا اور معتق کی ولاء خریدنے والے رشتہ دار کے لیے ہوگی۔

قولہ وعلی ھذا الخ: مثال: مصنف اسی ضابطہ پر (کہ ظاہر ونص پر عمل کرنا واجب ہے) ایک مثال پیش کر رہے ہیں ارشاد نبوی ﷺ ہے: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" اس حدیث میں لفظ ملک سے قریبی رشتہ دار پر ملکیت کا ظاہر ہونا ثابت ہے اور اس قریبی رشتہ دار کے لیے آزادی کا ثابت ہونا نص ہے لہذا ظاہر اور نص پر عمل کے واجب ہونے کی وجہ سے اولاً قریبی رشتہ دار پر ملکیت ثابت ہوگی پھر فوراً اس پر آزادی کا ثبوت مرتب ہوگا اس قریبی رشتہ دار کو خریدنے والا معتِق اور قریبی رشتہ دار معتَق کہلائے گا اور آزاد شدہ کی ولا (میراث) اس کے مرنے کے بعد آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی۔

"وَاِنَّمَا یَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَیْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لَهَا طَلِّقِیْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ اَبَنْتُ نَفْسِیْ یَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِیًّا لِاَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِی الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِی الْبَیْنُوْنَةِ فَیَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ"۔

نص اور ظاہر کے حکم میں فرق دونوں کے تعارض کے وقت ظاہر ہوگا اور دونوں کے حکم میں اسی فرق کی

وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا تو اپنے آپ کو طلاق دے دے اور اس عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو بائنہ کر دیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی اس لیے کہ عورت کا "ابنت نفسی" کہنا طلاق میں نص ہے اور بائنہ ہونے میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہوگا۔

تعارض کی صورت میں حکم:

قولہ وانما لظھر الخ: اب مصنف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جب ظاہر اور نص کے درمیان بظاہر تعارض آجائے تو ایک سے کسی حکم کا ثبوت ہے اور دوسرے سے اسی حکم کی نفی ہے تو ترجیح نص کو ہوگی کیونکہ مقصود کلام نص ہی ہوتا ہے۔

سوال: ظاہر اور نص میں تقابل ممکن ہی نہیں کیونکہ نص ظاہر سے قوی ہے جبکہ تقابل کے لیے مساوات کا ہونا شرط ہے پھر مصنف نے مقابلہ کا لفظ ذکر کیوں کیا؟

جواب: اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ان کے درمیان تقابل سے مراد تقابل حقیقی نہیں بلکہ تقابل صوری وظاہری ہے اسی وجہ سے ہم نے "الظاہر" کا لفظ ذکر کیا ہے۔

قولہ ولھذا لو قال الخ: مصنف نے ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طلقی نفسك" اور بیوی نے جواب میں کہا "ابنت نفسی" تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور عورت کا کلام "ابنت نفسی" طلاق بائن کے واقع ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ "ابنت نفسی" کہنے کے ساتھ ہی یہ بات معلوم ہوئی کہ عورت اپنے آپ کو طلاق بائن دینا چاہتی ہے اور شوہر کا کلام "طلقی نفسك" طلاق رجعی میں نص ہے چونکہ بیوی اس جملے کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کے لیے استعمال کرتی ہے جس کو شوہر نے سپرد کیا تھا اور شوہر نے جس طلاق کا اختیار دیا تھا وہ صریح طلاق تھی اور صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور بیوی کو اتنا ہی اختیار حاصل رہے گا کہ جتنا اختیار شوہر نے دیا ہے اور شوہر نے طلاق رجعی کا اختیار دیا ہے لہٰذا نص "طلقی نفسك" کو ظاہر "ابنت" پر ترجیح حاصل ہوگی اور "ابنت" سے طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ طلاق بائن۔

"وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ علیہ السلام لِاَهْلِ عُرَيْنَةَ اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا نَصٌّ فِىْ بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِىْ اِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهٗ علیہ السلام اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَصٌّ فِىْ وُجُوْبِ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ

النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا"۔

اور اسی طرح حضور ﷺ کا فرمان عرینہ والوں سے کہ تم پیو اونٹوں کے پیشاب اور ان کے دودھ کو یہ فرمان نص ہے ان کی شفا کے سبب کو بیان کرنے میں اور ظاہر ہے پیشاب کو پینے کی اجازت میں اور حضور ﷺ کا فرمان کہ "تم پیشاب سے بچو اس لیے کہ قبر کا اکثر عذاب اسی پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے" نص ہے پیشاب سے نہ بچنے کے ضروری ہونے میں پس نص ظاہر پر راجح ہوگئی تو پیشاب کا پینا حلال نہیں ہوگا بالکل۔

قولہ و کذالك الخ: حدیث سے مثال: اب مصنف ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص کو ترجیح حاصل ہونے پر حدیث سے مثال پیش کر رہے ہیں۔

حدیث کا پس منظر:

اس حدیث کو حدیث عُرینہ کہتے ہیں اس کا پس منظر یہ ہے کہ بعض اہل عُرینہ (عرفات کی ایک بستی کا نام ہے) نے اسلام قبول کیا اور مدینہ منورہ میں رہائش اختیار کرلی مگر ان کو آب وہوا موافق نہ آئی ان کے پیٹ پھول گئے اور سخت پیاس لگی اور چہرے زرد پڑ گئے تو انہوں نے اپنی کیفیت حضور ﷺ کو بتائی تو حضور ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ صدقات کے اونٹ چر رہے ہیں وہاں جاؤ اور ان کا دودھ اور پیشاب پیو چونکہ یہ لوگ اسلام لانے سے قبل یہی پیتے تھے بالآخروہ گئے اور انہوں نے دونوں چیزوں کو پیا اور صحت مند ہو گئے اور اس کے بعد یہ لوگ اسلام سے پھر گئے اور مرتد ہوگئے اور اونٹوں کے چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹ لے کر بھاگ گئے جب اس کی خبر حضور ﷺ کو ہوئی تو آپ ﷺ نے ان کے پیچھے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بھیجا انہوں نے گرفتار کر کے حضور ﷺ کی بارگاہ میں پیش کر دیے اور حضور ﷺ نے قصاصاً ان مرتدوں کے ہاتھ پاؤں کٹوا کر شدید گرمی میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ مر گئے یہ حدیث پیشاب کے پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور پیشاب سے شفا حاصل ہونے میں نص ہے اس کے معارض ایک اور حدیث ہے اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ جب ایک نیک سیرت صحابی کو حضور ﷺ نے دفنایا اور اس کے بعد آپ نے دیکھا کہ اس کو عذاب قبر ہو رہا ہے چونکہ حضور ﷺ کی نگاہ عالم دنیا میں رہ کر عالم برزخ کے حالات کو دیکھتی ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی حضور ﷺ کو عطائیں ہیں تاہم حضور ﷺ اس شخص کے گھر گئے اور اس کے معمولات کے متعلق پوچھا تو بتایا گیا کہ بہت نیک سیرت تھے لیکن بکریوں کو چرایا کرتے تھے اور ان کے پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچتے تھے پھر آپ نے صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم سے تر شاخ طلب فرمائی اور دو ٹکڑے کر کے دو قبروں پر گاڑ دیے (قبروں پر پھول ڈالنے کی بحث آگے اختیاری مطالعہ میں دیکھیے)۔

اس وقت حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" "تم پیشاب سے بچو کیونکہ عموماً عذاب قبر اسی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس حدیث کا مقصد پیشاب سے بچنے کو واجب قرار دینا ہے کہ جس کے لیے اس کو لایا گیا لہذا یہ حدیث پیشاب کے پینے کے ناجائز ہونے میں نص ہے جبکہ حدیث عرینہ پیشاب کے پینے میں ظاہر ہے اور اصول یہ ہے کہ جب ظاہر اور نص میں تعارض آ جائے تو ترجیح نص کو ہوتی ہے لہذا پیشاب کا پینا بالکل جائز نہ ہوگا۔

ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینے میں ائمہ احناف کا اختلاف:

ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینے میں ائمہ احناف کے تین مذہب ہیں:

۱۔ امام محمد کے نزدیک حدیث عرینہ کے پیش نظر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا جائز ہے۔

۲۔ امام ابو یوسف کے نزدیک بطور علاج کے پینا جائز ہے ان کی دلیل بھی حدیث عرینہ ہی ہے۔

۳۔ امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک مطلقاً پیشاب پینا ناجائز ہے جس پر دلیل "استنزھوا من البول الخ" والی حدیث ہے۔

حدیث عرینہ کے چند جوابات ہیں:

۱۔ بعض احادیث میں صرف دودھ کا ذکر ہے پیشاب کا نہیں۔

۲۔ یہ حدیث منسوخ ہے۔

۳۔ پیشاب کا پینا اہل عرینہ کی خصوصیت ہے۔

۴۔ بذریعہ وحی بتایا گیا کہ ان کی شفاء پیشاب پینے میں ہی ہے۔

اختیاری مطالعہ

قبروں پر پھول ڈالنا:

اہل سنت وجماعت کا قبروں پر پھول ڈالنے کے متعلق نظریہ:

ا: اہل سنت کے نزدیک قبروں اور مزاروں پر پھول اور ہری چیز ڈالنا جائز ہے اور اس سے میت کو فائدہ پہنچتا ہے اگر میت گنہگار ہے تو اس کے عذاب میں تخفیف ہوتی ہے اگر میت نیک ہے تو ہری چیزوں کی تسبیحات سے اس کے درجے بلند ہوتے ہیں اور پھول ڈالنے کی اصل حدیث سے ثابت ہے۔

احادیث سے پھول ڈالنے پر دلائل:

امام بخاری اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہما حضرت سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ایک بار حضور ﷺ کا گزر دو قبروں کے پاس سے ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ان دو قبر والوں کو عذاب ہو رہا ہے ان میں سے ایک پیشاب کی چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا اور دوسرا چغلی کیا کرتا تھا تو حضور ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ارشاد فرمایا کہ تر شاخ لاؤ تر شاخ لائی گئی:

"ثم اخذ جریدۃ رطبۃ فشقھا نصفین ثم غرز فی کل قبر واحدۃ قالوا یا رسول اللہ لم صنعت ھذا فقال لعلہ ان یخفف عنھما مالم ییبسا"۔

(صحیح بخاری)

پھر حضور ﷺ نے تر ٹہنی کو لیا اس کو توڑ کر دو حصے کیے پھر ہر قبر پر ایک حصہ گاڑ دیا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ یہ عمل آپ نے کس لیے کیا پس فرمایا تا کہ ان دونوں کے عذاب میں تخفیف ہو جائے جب تک دونوں شاخیں تر رہیں گی۔

وجہ استدلال:

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ ہر مسلمان کی قبر پر سبز چیز کا رکھنا جائز ہے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ تر و سبز چیز کی تسبیح سے میت کے عذاب میں تخفیف ہوتی ہے ان دونوں قبروں کے عذاب میں تخفیف ٹہنی کے تر

ہونے کی وجہ سے ہوئی لیکن بعض لوگ ٹہنی کی تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف کا انکار کرتے ہیں۔

قابل غور بات:

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے دست مبارک کی برکت اور دعا کی تاثیر اپنی جگہ مسلم ہے۔ حضور اقدس ﷺ کا دست مبارک تو دست مبارک ہے اگر نعلین پاک کسی کی قبر پر رکھ دیں تو ہمیشہ کے لیے عذاب قبر کیا عذاب جہنم ٹل جائے گا اور دعا کے اثر کا حال اس سے بھی بڑھ کر ہے پھر حضور ﷺ نے تخفیف عذاب کی دعا کیوں نہیں فرمائی صرف دست مبارک یا قدم پاک یا نعل مقدس کیوں نہیں رکھا اگر حضور ﷺ ان کے عذاب میں تخفیف کے لیے دست مبارک رکھ دیتے یا دعا فرما دیتے تو کھجور کی شاخ رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر حضور ﷺ نے نہ دعا فرمائی نہ دست مبارک اور نہ ہی قدم مبارک رکھا بلکہ کھجور کی شاخ رکھی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس خاص واقعہ میں تخفیف عذاب کی علت نہ دعا ہے نہ دست مبارک کا رکھنا بلکہ صرف اس شاخ کی تری ہے جس پر حدیث کے یہ الفاظ "مالم ییبسا" صراحتاً دلالت کرتے ہیں اس میں نکتہ اور حکمت یہ تھی کہ اگر حضور ﷺ دعا فرما کر یا دست مبارک رکھ کر تخفیف عذاب کر دیتے تو آپ کے وصال اقدس کے بعد آنے والے ہزاروں، لاکھوں امت کے افراد کو تخفیف عذاب کا یہ نسخہ معلوم نہ ہوتا تو حضور ﷺ نے کھجور کی شاخ رکھ کر قیامت تک آنے والی اپنی امت کو تخفیف عذاب کا یہ نسخہ عطا فرما دیا چوں کہ دست پاک کی برکت سے وہی مستفیض ہو سکتے تھے جو حیات ظاہری میں موجود تھے مگر اس عطیہ سرکاری سے قیامت تک کی امت مصطفوی ﷺ بہرہ مند ہوتی رہے گی۔

۲۔ صحابی رسول حضرت بریدہ بن حصیب اسلمی رضی اللہ عنہ کی وصیت کو امام بخاری نے باب الجریدۃ علی القبر کے تحت نقل کیا ہے: "واوصی بریدۃ الاسلمی ان یجعل فی قبرہ جریدان"۔ (صحیح بخاری جلد ا صفحہ ۱۸۱ قدیمی کتب خانہ) اور حضرت سیدنا بریدہ اسلمی رضی اللہ عنہ نے وصیت فرمائی تھی کہ میری قبر پر دو کھجور کی شاخیں رکھی جائیں۔

وجہ استدلال:

گذشتہ حدیث سے ترچیز کا قبر پر رکھنا حضور ﷺ کے عمل سے ثابت ہے لہذا سنت مصطفےٰ ہے نیز اس حدیث سے صحابی رسول حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی وصیت سے سنت صحابی کا ہونا ثابت ہوا حضور ﷺ نے اپنے صحابہ کی اقتداء کے بارے میں فرمایا: "اصحابی کالنجوم فبایھم اقتدیتم اھتدیتم" میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں ان میں سے جس کی بھی پیروی کروں گے ہدایت پا جاؤ گے۔

حضور ﷺ کی حدیث اور صحابی رسول کی وصیت سے محدثین وفقہاء نے قبروں پر تر شاخیں اور پھول ڈالنے کو مستحب لکھا ہے۔ جیسا کہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب فتاویٰ شامی میں تفصیلاً بیان کیا گیا۔ لہٰذا صحابی رسول کی اقتداء کرنا منکرین کی اقتداء کرنے سے کروڑہا درجہ بہتر ہے۔ ان لوگوں کی سرشت میں داخل ہے کہ جس چیز سے اہل قبور کو فائدہ پہنچتا ہو اس کو بدعت کہتے ہیں۔

"وَقَوْلُهٗ علیہ السلام مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِيْ بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهٗ علیہ السلام لَيْسَ فِي الْخَضْرَاوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِيْ نَفْيِ الْعُشْرِ لِاَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْهًا فَيَتَرَجَّحُ الْاَوَّلُ عَلَى الثَّانِيْ"۔

اور اسی طرح حضور ﷺ کا فرمان زمین کی ہر وہ پیداوار جس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے نص ہے اس پیداوار میں عشر کے بیان میں اور حضور علیہ السلام کا فرمان "سبزیوں اور پھلوں میں صدقہ نہیں" مؤول ہے عشر کی نفی میں اس لیے کہ صدقہ کئی معنی کا احتمال رکھتا ہے پس حضور ﷺ کا پہلا فرمان دوسرے فرمان پر راجح ہوگا۔

تعارض پر حدیث سے مثال:

قولہ علیہ السلام الخ: مصنف ظاہر اور نص کے درمیان تعارض پر مزید مثال حدیث سے پیش کررہے ہیں مثال میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ زمین کی مطلقاً پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہیں:

۱۔ صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک زمین کی پیداوار پر عشر کے واجب ہونے کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ پیداوار ایسی ہو جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو جیسے گندم، جو وغیرہ۔
دوسری شرط یہ ہے کہ اس پیداوار کی مقدار کم از کم پانچ وسق ہو۔

صاحبین اور امام شافعی کی دلیل:

ان حضرات کی ایک دلیل یہ حدیث ہے کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے: "لیس فی الحضروات صدقة" سبزیوں میں صدقہ نہیں۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ اگرچہ صدقہ میں زکوٰۃ کا احتمال بھی ہے مگر اس حدیث میں زکوٰۃ مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ ایک سال تک سبزیاں باقی نہیں رہ سکتیں لہٰذا صدقہ سے مراد عشر ہی ہے۔ دوسری دلیل یہ حدیث

ہے: "لیس فی مادون خمسة اوسق صدقة" کہ پانچ اوسق سے کم میں صدقہ (عشر) نہیں۔

۲: امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک مطلقاً زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے خواہ وہ پیداوار ایک سال تک رہ سکتی ہو جیسے گندم، چاول وغیرہ یا وہ پیداوار سال بھر نہ رہ سکتی ہو مثلاً سبزیاں وغیرہ اور عشر کے لیے کوئی مقدار مقرر نہیں۔

امام صاحب کی دلیل:

امام اعظم ابوحنیفہ کی دلیل حدیث پاک ہے:

ارشاد نبوی ہے:

"وما سقته السماء ففیه العشر"۔

جس زمین کو بارش نے سیراب کیا اس میں عشر (دسواں حصہ) ہے۔

یہ حدیث مطلقاً پیداوار میں عشر کے واجب ہونے کے لیے لائی گئی ہے لہذا یہ حدیث مطلقاً پیداوار میں صریح ہے جو صاحبین و امام شافعی کی دلیل ہے وہ زکوٰۃ، عشر، اور نفلی صدقہ تینوں کا احتمال رکھتی ہے اور ان حضرات کے نزدیک بھی صدقہ سے تاویل کے طریقہ پر عشر مراد لیا گیا لہذا یہ حدیث مؤول کہلائی اب نص اور مؤول کے درمیان تعارض واقع ہوا لہذا نص کو مؤول پر ترجیح حاصل ہوگی اور مطلقاً پیداوار پر عشر واجب ہوگا چاہے سبزیاں ہوں یا پانچ اوسق سے کم ہو۔

سوال: بیان تو ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کا چلا آ رہا ہے جب کہ مصنف نے مثال مؤول اور نص کی پیش کردی؟

جواب: مؤول ظاہر کے منافی نہیں کیونکہ صدقہ چند معانی کے محتمل ہونے میں ظاہر ہے لہذا یہ مثال نص اور ظاہر مؤول کی ہوئی نیز جب ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو اس وقت ترجیح نص کو ہوتی ہے لہذا اسی طرح نص اور مؤول کے درمیان تعارض واقع ہو تو ترجیح نص ہی کو ہوگی۔

"وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِّنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ"۔

اور بہر حال مفسر وہ کلام ہے جس کلام کی مراد اس کلام کے لفظ سے متکلم کی جانب سے بیان کے

ساتھ ظاہر ہو اس طور پر کہ اس بیان کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہتا ہو۔

قولہ اما المفسر الخ: اس سے قبل مصنف نے ظاہر اور نص کو بیان کیا اب تیسری قسم مفسر کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

مفسر کی تعریف:

"وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِّنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَايَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ"۔

مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد متکلم کے بیان سے اس طور پر واضح ہو کہ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے۔

فوائد قیود:

مفسر کی تعریف میں "من اللفظ ما" کا بیان ہے "بحیث لایبقی الخ" کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ بیان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کافی وشافی جس کو بیان قاطع بھی کہا جاتا ہے۔(۲) بیان غیر کافی وشافی کہ جس کو بیان غیر قاطع بھی کہا جاتا ہے بیان کے بعد "بحیث لایبقی الخ" کے لانے کی وجہ سے بیان غیر کافی کو خارج کیا گیا مثلاً "حرم الربو" میں ربو کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں مگر مطلقاً زیادتی حرام نہیں ہو سکتی کیونکہ بیع کا مقصود ہی زیادتی اور نفع ہوتا ہے لہذا لفظ ربا میں غور وفکر کرنے کے باوجود اس کی مراد متعین نہ ہو سکی لہذا اس کا بیان حدیث ربا (چھ اشیاء والی حدیث) "الحنطة بالحنطة والی بنی لیکن ان چھ اشیاء کے علاوہ میں یہ بیان غیر شافی ہے اسی وجہ سے حضور نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا: "وخرج النبی ﷺ من الدنیا ولم یبین لنا ابواب الربو" لہذا حدیث ربا حرم الربا کے لیے مفسر نہیں بن سکتی کیونکہ مفسر کے لیے ایسے بیان کا ہونا ضروری ہے کہ جس کے بعد تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جائے۔

تخصیص کی تعریف:

قلت اشتراک کا نام تخصیص ہے۔

تاویل کی تعریف:

لفظ کو اس کے ظاہر کے خلاف پھیرنا تاویل کہلاتا ہے۔

"مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فَاِسْمُ الْمَلٰٓئِکَةِ ظَاهِرٌ فِی الْعُمُوْمِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّخْصِیْصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِیْصِ بِقَوْلِهٖ کُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِیَ اِحْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ فِی السُّجُوْدِ فَانْسَدَّ بَابُ التَّاوِیْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ"۔

اس کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان میں: "پس سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے" پس ملائکہ کا لفظ ملائکہ کے عموم میں ظاہر ہے لیکن اس سے ملائکہ کے بعض افراد کو نکالنے کی تخصیص کا احتمال موجود ہے پس تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا باری تعالیٰ کے فرمان کلھم کے ساتھ پھر بھی فرشتوں کا سجدہ کرنے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی ہے پس تاویل کا دروازہ بند ہو گیا باری تعالیٰ کے فرمان اجمعون کے ساتھ۔

مفسر کی مثال قرآن سے:

قولہ مثالہ فی قولہ تعالیٰ الخ: مصنف قرآن پاک سے مفسر پر مثال پیش کر رہے ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے: "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون" یہ آیت حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کے سجدہ کرنے میں ظاہر ہے اور حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم کرنے میں نص ہے اور الملائکۃ جمع معرف بلام ہونے کی وجہ سے عام ہونے میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال باقی ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا یا بعض نے چونکہ بعض اوقات جمع بول کر واحد مراد لیا جاتا ہے مثلاً قرآن مجید میں ہے: "اذا قالت الملائکۃ یا مریم" اس آیت میں الملائکۃ سے مراد صرف جبریل امین ہیں اسی طرح اہل عرب بھی دو کو ایک اور ایک کو دو کے صیغے سے پکارتے ہیں۔ لہذا اس آیت میں احتمال موجود تھا کہ ہو سکتا ہے۔ کہ الملائکۃ سے مراد بعض فرشتے ہوں اور یہ آیت مخصوص البعض ہو اور اسی تخصیص کے احتمال کو لفظ "کلھم" مفسر سے ختم کر دیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا پھر سجدہ کرنے میں یہ احتمال بھی باقی تھا کہ سب نے مل کر سجدہ کیا یا متفرق طور پر سجدہ کیا اس احتمال کو اجمعون مفسر نے ختم کر دیا کہ سب نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا۔

مفسر کی اقسام:

۱۔ وہ مفسر جو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو مثلاً اسمائے اعداد کہ جن میں تاویل و تخصیص کی گنجائش نہیں ہوتی۔

۲۔ وہ مفسر جو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہو لیکن کسی قطعی دلیل کی وجہ سے یہ احتمال ختم ہو جائے جیسا کہ "فسجد الملائکۃ" میں احتمال تھا لیکن قرآن مجید حضور ﷺ کی ظاہری زندگی میں مفسر تھا کہ نسخ کا احتمال موجود تھا مگر جب آپ ظاہری طور پر دنیا سے پردہ فرما چکے تو اب قرآن مجید محکم بن گیا کہ اب نسخ کا احتمال ختم ہو گیا۔

"وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا فَقَوْلُهٗ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ فَبِقَوْلِهٖ شَهْرًا فَسَّرَ الْمُرَادَ بِهٖ فَقُلْنَا هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ"۔

اور شرعی احکام میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کسی مرد نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے مہر کے بدلے میں ایک مہینے کے لیے نکاح کیا تو اس کا قول "تزوجت" نکاح میں ظاہر ہے مگر اس میں متعہ کا احتمال موجود ہے تو متکلم نے اپنے قول "شھرا" سے اس کی مراد کو واضح کر دیا۔ پس ہم نے کہا کہ یہ قول "تزوجت فلانۃ" متعہ ہے نکاح نہیں ہے۔

مفسر کی مثال احکام شرعیہ سے:

قولہ وفی الشرعیات الخ: اس سے قبل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اخبار کے قبیل سے مفسر کی مثال دی تھی اب "وفی الشرعیات" سے احکام شرعیہ کے قبیل سے مفسر کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی مرد نے یہ جملہ "تزوجت فلانۃ شھرا بکذا" کہا کہ میں نے فلاں عورت سے ایک ماہ کے لیے اتنے پیسوں کے عوض نکاح کیا تو اس جملہ میں قائل کا قول "تزوجت" لفظ خاص ہے جو نکاح کے معنی میں ظاہر ہے اور اس کا اسی معنی میں استعمال ہونا حقیقت ہے مگر "تزوجت" میں مجاز متعہ کا احتمال بھی موجود ہے کیوں کہ جس طرح نکاح میں عورت سے وطی کی ملک حاصل ہوتی ہے اسی طرح متعہ میں بھی وطی کی ملک حاصل ہوتی ہے اگرچہ نکاح میں ملک دواماً ہوتی ہے اور متعہ میں وقت معین کے لیے ہوتی ہے لیکن متکلم نے اپنے قول "شھرا" سے تزوجت کی مراد کو متعہ کے ساتھ خاص کر دیا کہ "تزوجت" سے میری

مراد نکاح متعہ ہے نکاح صحیح نہیں لہذا مفسر پر عمل کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ متکلم کا یہ کلام نکاح متعہ پر محمول ہے۔

سوال: "تزوجت" کو نکاح متعہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ متعہ کے انعقاد کے لیے لفظ "اتمتع" آتا ہے نیز مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے متکلم کے قول "شھرا" کی وجہ سے "تزوجت" کو نکاح متعہ پر محمول کیا ہے حالانکہ "شھرا" کی تفسیر سے نکاح مؤقت ہوا نہ کہ نکاح متعہ؟

جواب: اگرچہ متعہ کے انعقاد کے لیے اتمتع یا استمتع کا لفظ آتا ہے مگر یہاں "تزوجت" سے مجازاً متعہ ہی مراد ہے جس کی تعیین "شھرا" سے ہو رہی ہے۔

نکاح متعہ اور نکاح مؤقت میں فرق:

باقی رہی یہ بات کہ یہ نکاح مؤقت ہے نہ کہ نکاح متعہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بعض علماء کرام نے نکاح متعہ اور نکاح مؤقت میں تین فرق بیان کیے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ متعہ میں لفظ اتمتع یا استمتع بولا جاتا ہے جب کہ نکاح مؤقت میں لفظ نکاح بولا جاتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ متعہ میں گواہ مقرر نہیں کیے جاتے جب کہ نکاح مؤقت میں گواہ مقرر ہوتے ہیں۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ متعہ میں عورت کے لیے نفقہ و سکنیٰ و وراثت و طلاق وغیرہ کے احکام نہیں ہوتے جب کہ نکاح مؤقت میں یہ تمام احکام جاری ہوتے ہیں۔

لیکن نکاح متعہ اور نکاح مؤقت کے بارے میں تحقیقی بات وہی ہے جو شارح ہدایہ امام ابن ہمام اور علامہ کاسانی صاحب البدائع والصنائع نے لکھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح مؤقت متعہ کے افراد میں سے ایک فرد ہے نام دو ہیں مگر نتیجۃً دونوں ایک ہی شے ہیں۔ لہذا محققین کے نزدیک نکاح مؤقت اور نکاح متعہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

نکاح متعہ کی شرعی حیثیت:

نکاح متعہ کی حقیقت یہ ہے کہ جس عقد میں مدت اور معاوضہ کا تعین ہو یہ نکاح بالاتفاق ائمہ اربعہ کے نزدیک حرام ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف صاحب ہدایہ نے جو جواز کی نسبت کی ہے اس کو محققین نے صاحب ہدایہ کا سہو قرار دیا ہے کیوں کہ امام مالک کا مؤطا امام مالک میں احادیث لانے کا اسلوب یہ ہے کہ جو حدیث ان کے مذہب کے مطابق ہو وہی لاتے ہیں اور مؤطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث لائے ہیں کہ جس میں متعہ کی حرمت موجود ہے لہذا امام مالک کے نزدیک بھی متعہ حرام ہے۔

متعہ ابتداء اسلام میں جائز تھا پھر خیبر کے دن حرام قرار دیا گیا اور فتح مکہ ہی یوم اوطاس ہے پھر اس کے بعد تا قیامت حرام کر دیا گیا خلاصہ یہ ہے کہ متعہ کی حلت وحرمت دو بار ہوئی اور جن حضرات تک حرمت متعہ کا حکم نہیں پہنچا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس حکم کی اچھی طرح تبلیغ کرنے کے بعد متعہ کی حرمت اور ممانعت پر سختی سے عمل کرایا اور بدکاری کے ارتکاب کے لیے اس چور دروازے کو ہمیشہ کے لیے بند کر دیا لیکن مسلمان کہلوانے والوں میں سے صرف شیعہ حضرات متعہ کرنے کو باعث اجر وثواب سمجھتے ہیں اور اس کی فضیلت بڑھ چڑھ کر بیان کرتے ہیں۔

"وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِّنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهٗ عَلَيَّ أَلْفٌ نَصٌّ فِيْ لُزُوْمِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّفْسِيْرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهٖ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ بَيَّنَ الْمُرَادَ بِهٖ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ حَتّٰى لَا يَلْزَمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهٗ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِيْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهٗ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدِ كَذَا وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ"۔

اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار روپے اس غلام کے ثمن یا اس سامان کے ثمن سے ہیں تو قائل کا قول "علی الف" ایک ہزار روپے لازم ہونے میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس قائل کے قول "من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع" نے قائل کے قول "علی الف" کی مراد کو بیان کر دیا۔ پس مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوگی یہاں تک کہ قائل پر مال صرف غلام اور سامان کے قبضہ کرنے کے بعد لازم ہوگا اور اس کا قول "لفلان علی الف" اقرار میں ظاہر ہے شہر کے سکہ میں نص ہے پس جب اس نے "من نقد بلد کذا" کہا تو مفسر، نص پر راجح ہوگا پس اس پر شہر کے سکے دینا لازم نہ ہوں گے بلکہ فلاں متعین شہر کے سکے لازم ہوں گے اور اسی پر مفسر کی بہت سی نظیریں ہیں۔

مفسر کی نص پر ترجیح کی مثالیں:

قولہ ولو قال لفلان علی الف الخ: اس سے قبل مصنف رحمہ اللہ نے مفسر کی مثال دی تھی اب "ولو قال" سے مفسر کے نص پر راجح ہونے کی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اس غلام یا

اس سامان کے ثمن سے ایک ہزار روپے ہیں تو قائل کے اس کلام میں "علی الف" ایک ہزار روپے کے لازم ہونے میں نص ہے کیوں کہ کلمہ "علی" الزام کے لیے آتا ہے کہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر مقرلہ (جس کے لیے اقرار کیا گیا) کے لیے فوراً ایک ہزار روپے واجب الاداء ہوں مگر قائل نے اپنے قول "من ثمن هذا العبد او من ثمن المتاع" سے یہ ظاہر کر دیا کہ مجھ پر ایک ہزار روپے اس غلام یا اس سامان کے عوض ہیں کہ جو میں نے آپ سے خریدا ہے اس کلام کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر اس وقت تک ایک ہزار روپے لازم نہ ہوں کہ جب تک قائل اس غلام یا سامان پر قبضہ نہ کر لے اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ "لفلان علی الف" نص کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر مطلقاً ایک ہزار روپے لازم ہوں جب کہ مفسر (من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع) کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر ایک ہزار روپے غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد لازم ہوں گے۔ یہاں نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہوا تو تعارض کی صورت میں مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں مفسر کو نص پر ترجیح دیتے ہوئے یہی کہیں گے کہ قائل پر ہزار روپے کی ادائیگی تب لازم ہوگی کہ جب وہ غلام یا سامان پر قبضہ کر لے۔

ثمن اور قیمت میں فرق:

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جو دام بائع اور مشتری کے مابین طے ہو وہ ثمن کہلاتا ہے اور جو دام بازار کا ہے وہ قیمت کہلاتا ہے۔

قولہ فاذا قال من نقد بلد کذا: یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ مفسر کی نص پر ترجیح کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "لفلان علی الف" کہ فلاں کے مجھ پر ہزار روپے ہیں تو قائل کا یہ کلام ایک ہزار کے اقرار میں ظاہر ہوگا کیوں کہ یہ کلام سنتے ہی اقرار کا معنی سمجھ آجاتا ہے اور قائل کے شہر میں چلنے والے ایک ہزار روپے کے لازم ہونے میں یہ عبارت نص ہے کیونکہ اقرار کرنے والا اپنے ہی شہر کے ہزار روپے کو لازم کرنے کے لیے کلام کو لایا ہے لہذا شہر کے ہزار روپے کے لازم ہونے میں "لفلان علی الف" نص ہے اگر قائل آگے کلام نہیں کرتا بلکہ اسی کلام پر سکوت کرتا ہے تو نص پر عمل کرتے ہوئے قائل کے ہی شہر کے ایک ہزار روپے لازم ہوں گے۔

لیکن اگر اس نے "لفلان علی الف" کے بعد "من نقد بلد کذا" کہہ کر کسی خاص شہر کی کرنسی مراد لی مثلاً یہ کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ بخارا کا ہے تو قائل پر بخارا ہی کا ہزار روپیہ لازم ہوگا قائل کے اپنے شہر کا ایک ہزار روپیہ لازم نہ ہوگا کیوں کہ اصول یہ ہے کہ جب نص اور مفسر میں تعارض ہو تو ترجیح مفسر کو ہوتی ہے لہذا مفسر کو ترجیح دیتے ہوئے قائل پر بخارا کا ایک ہزار روپیہ لازم ہوگا۔

اقرار اور اعتراف میں فرق:

ان کے درمیان دو فرق بیان کیے جاتے ہیں (۱) اقرار یہ ہے کہ جو حق نفس پر لازم ہے اس کو نفس کی آمادگی کے ساتھ تسلیم کرنا۔ اعتراف بھی یہی ہے صرف نفس کی آمادگی نہیں ہوتی۔ (۲) اقرار کبھی زبان سے کبھی غیر زبان سے ہوتا ہے جب کہ اعتراف زبان کے ساتھ ہوتا ہے۔ (فروق اللغات صفحہ ۵۴)

وعلی نظاھرہ: سے مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مفسر کو نص پر اور نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہونے کی بہت سی نظیریں ہیں لیکن اختصاراً ان کو یہاں ترک کر دیا جاتا ہے۔

مثال اور نظیر میں فرق:

مثال وہ ہے جو ممثل لہ کے افراد اور حکم دونوں میں داخل ہو مثلاً زید اسم کی مثال ہے کہ زید اسم کے افراد عمر، بکر، خالد وغیرہ میں بھی داخل ہے اور اسم کے احکام یعنی اس پر الف لام کا داخل ہونا، تنوین کا آنا، مسند الیہ کا ہونا وغیرہ بھی لاگو ہوتے ہیں جب کہ نظیر یہ ہے کہ جو ممثل لہ کے حکم میں تو داخل ہو لیکن افراد سے خارج ہو مثلاً چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ واجب ہے اگر بکری کے بجائے اس کی قیمت دے دی تو بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی لہذا قیمت دینا نظیر ہے جو بکری میں تو شامل نہیں لیکن حکم میں داخل ہے۔

مفسر کا حکم:

مفسر کا حکم محکم کے حکم کے ساتھ بیان ہوگا انتظار کیجیے۔

"وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَايَجُوْزُ خِلَافُهٗ اَصْلاً مِثَالُهٗ فِي الْكِتَابِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَاِنَّ اللّٰهَ لَايَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا"۔

اور محکم وہ کلام ہے جو مفسر کی بہ نسبت قوت میں بڑھا ہوا ہو اس طور پر کہ محکم کے خلاف کوئی بھی احتمال بالکل جائز نہ ہو محکم کی مثال کتاب اللہ میں "ان اللہ بکل شیء علیم" اور "ان اللہ لایظلم الناس شیئا" ہے۔

قولہ واما المحکم الخ: اس سے قبل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے معنی کے ظہور کے لحاظ سے چار اقسام میں سے تین

اقسام (ظاہر، نص اور مفسر) کو بیان کیا اب چوتھی قسم محکم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ مصنف "واما المحکم الخ" سے محکم کی اصطلاحی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ محکم کا لغوی معنی پختہ اور مضبوط ہے۔

اصطلاحی تعریف:

"هو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لايجوز خلافه اصلا"۔

محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر سے اس طرح قوی و مضبوط ہو کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو۔

مفسر اور محکم میں مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز:

مفسر اور محکم اس بات میں تو مشترک ہیں کہ معنی کے ظہور و وضاحت میں دونوں برابر ہیں اسی وجہ سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے محکم کی تعریف میں "وضوحاً" کے بجائے "قوة" کا لفظ ذکر کیا ہے لیکن اس بات میں فرق ہے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے جب کہ محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔ محکم کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ محکم تاویل، تخصیص اور نسخ ہر تینوں احتمالات سے محفوظ و مامون ہے اسی وجہ سے اس کو محکم کہا گیا ہے۔

محکم پر مثالیں:

مثاله: سے مصنف محکم پر قرآن مجید سے دو مثالیں پیش کر رہے ہیں۔ محکم کی پہلی مثال یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: "ان الله بكل شيء عليم" جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے یہ ایک ایسا کلیہ ہے کہ جو واجب، ممکن، قدیم و حادث، موجود، معدوم، مفروض اور غیر مفروض کو قطعی طور پر شامل ہے کہ اس کے علم سے کوئی بھی چیز خارج نہیں کیوں کہ علم صفت کمال ہے اور اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالیہ کو مستجمع ہے علم کی ضد جہل ہے اور اللہ تعالیٰ جہل سے پاک و منزہ ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر چیز کو محیط ہونا ایسی بات ہے جو کسی بھی تبدیلی و نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسا تصور پیش کرنا کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہل ثابت ہو کفر ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے ترجمہ قرآن میں ایسا تصور پیش کیا ہے۔

دوسری مثال: "وان الله لايظلم الناس شيئا" ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتا۔ اور ظلم صفت مذموم ہے جب کہ اللہ تعالیٰ صفات مذمومہ سے پاک و منزہ ہے کیوں کہ وہ سبوح قدوس ہے جو ہر عیب سے پاک ہے اور اللہ تعالیٰ کا صفت ظلم سے پاک ہونا بھی ایسا امر ہے جو تبدیلی و نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہٰذا اگر تقدیر الٰہی

سے کوئی واقعہ رونما ہو تو اس پر یہ کہنا کفر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظلم کیا۔ (العیاذ باللہ)۔ جیسا کہ بعض لوگ اور بالخصوص عورتیں کسی حادثہ پر بے لگام باتیں کرتیں ہیں ان کی اصلاح کرنی چاہیے۔

محکم کی اقسام:

محکم کی دو قسمیں ہیں:

(۱) محکم لذاتہ۔

(۲) محکم لغیرہ۔

محکم لذاته کی تعریف:

وہ محکم ہے جو اپنے معنی کے اعتبار سے احکام کے مخالف اوصاف سے خالی ہو۔ محکم لذاتہ کی بھی دو صورتیں ہیں: (۱) کلام میں ایسا لفظ موجود ہو جو اس حکم کی ہمیشگی کو بتاتا ہو جیسا کہ ازواج مطہرات سے نکاح کی ممانعت والی آیت: "ولاتنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا" میں ابدا کے لفظ نے بتایا کہ یہ حکم ہمیشہ کے لیے ہے۔ (۲) کلام کا نفس مضمون ہی نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسا کہ آیات توحید اور آیات اعتقادیات وغیرہ۔

سوال: اللہ تعالیٰ کا وہ کلام کہ جس میں خبر دی گئی ہو وہ ظاہر ہو یا نص ہو یا مفسر اس کو محکم کہنا چاہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں نسخ کا احتمال نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ کے کلام سے ظاہر، نص اور مفسر کی مثالیں کیسے دی جاتی ہیں؟

جواب: ظاہر، نص اور مفسر میں کلام اپنی ذات کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے لیکن اس عارض کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے نسخ کا احتمال نہیں رکھتا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں کلام الٰہی میں ظاہر، نص اور مفسر کے احکام جاری ہوتے ہیں وہاں ذات کے اعتبار سے ہیں۔

"وَفِي الْحُكْمِيَاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ أَنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُوْمِهِ بَدَلاً عَنْهُ وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ"۔

اور شرعی احکام میں محکم کی مثال وہ ہے جو ہم نے اقرار میں بیان کی کہ فلاں شخص کا مجھ پر اس غلام کے ثمن سے ایک ہزار واجب ہے پس یہ لفظ (جملہ) غلام کا عوض ہو کر ایک ہزار کے لازم ہونے میں محکم ہے اور اسی مثال پر دیگر نظیریں ہیں۔

احکام شرعیہ سے مثال:

وفی الحکمیات الخ: اس سے قبل مصنف نے قرآن مجید سے محکم کی مثالیں پیش کی تھیں اب وفی الحکمیات سے شرعی احکامات میں سے ایک مثال پیش کر رہے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ یہ وہی مثال ہے جس کو ہم مفسر کی بحث میں بیان کر چکے ہیں وہ قول یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی کے لیے ایک ہزار روپے کا اقرار کرتے ہوئے کہا: "لفلان علی الف من ثمن ھذا العبد" کہ فلاں شخص کا مجھ پر اس غلام کے ثمن کے عوض ایک ہزار واجب ہے۔ مقر کے اس جملے میں "علی الف" ایک ہزار کے واجب ہونے کے کئی اسباب کا احتمال ہے کہ یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ غصب کے طور پر ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ قرض حسنہ کے طور پر ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ غلام کے علاوہ کسی اور مبیع کے عوض کے طور پر ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ غلام کے عوض کے طور پر ہو لیکن جب مقر نے "من ثمن ھذا العبد" کہا تو "علی الف" ایک ہزار روپیہ غلام کے عوض واجب ہونے میں محکم ہو گیا اب دیگر تمام احتمالات ختم ہو گئے۔ اب مقر اس اقرار سے رجوع نہیں کر سکتا کیوں کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "المرء یؤخذ باقرارہ" کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے۔

محکم کی مثال پر اعتراض وجواب:

اعتراض: مصنف نے مفسر اور محکم کی ایک ہی مثال "لفلان علی الف من ثمن ھذا العبد" پیش کی ہے حالانکہ محکم مفسر سے قوت میں زیادہ ہے لہذا ان کے درمیان تغایر ہے پھر دونوں کی ایک ہی مثال پیش کرنا کس طرح درست ہے؟

جواب: اس اعتراض کے دو جواب ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ شرعی احکام میں مفسر اور محکم دونوں برابر ہیں کیوں کہ وضاحت اور ظہور میں برابر کا درجہ رکھتے ہیں اور وضاحت کی انتہاء مفسر پر ہوتی ہے لہذا مصنف نے اس برابری کی وجہ سے دونوں کی ایک ہی مثال پیش کی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مثال میں "من ثمن ھذا العبد" حقیقۃً محکم نہیں ہے بلکہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے محکم کے درجے میں ہے۔

"وَحُكْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُومُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَامُحَالَةَ"۔

اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی ویقینی طور پر عمل کا واجب ہونا ہے۔

مفسر اور محکم کا حکم:

قولہ وحکم المفسر والمحکم الخ: اس سے قبل مصنف نے مفسر اور محکم کی تعریفات کے بعد مثالوں پر بحث کی ہے اور اب مفسر اور محکم دونوں کا حکم بیان کر رہے ہیں اور دونوں کا چوں کہ حکم ایک تھا اس لیے اکٹھا بیان کر رہے ہیں ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور یقین کرنا بھی لازم ہے۔

ایک حکم ہونے پر اعتراض وجواب:

اعتراض: جب مفسر اور محکم کے درمیان تغایر ہے پھر دونوں کا حکم بھی الگ الگ ہونا چاہیے تھا تو دونوں کا حکم ایک کیسے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے جو امور کئی باتوں میں مشترک ہوں اور کسی ایک بات میں مختلف ہوں تو اکثر باتوں میں مشترک ہونے کی وجہ سے ایک ہی حکم لگایا جاتا ہے اور جو فرق ہوتا ہے اس کو تعریف میں بیان کر دیا جاتا ہے مفسر اور محکم تین امور میں مشترک تھے کہ جن کی وجہ سے دونوں کا حکم ایک بیان کیا گیا وہ تین امور یہ ہیں: (۱) دونوں پر عمل کرنا لازم ہے۔ (۲) دونوں پر اعتقاد رکھنا لازم ہے۔ (۳) تاویل وتخصیص کا احتمال دونوں میں نہیں ہے۔ ان تین امور میں برابری کی وجہ سے مفسر اور محکم کا حکم اکٹھا بیان کیا گیا۔ باقی رہی یہ بات کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے جب کہ محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا پھر مفسر پر عمل اور اعتقاد کس طرح لازم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں نسخ کا احتمال حضور ﷺ کی ظاہری زندگی تک تھا جب آپ ﷺ کا وصال مبارک ہو گیا اب نسخ کا احتمال بھی ختم ہو چکا ہے۔

ظاہر، نص، مفسر اور محکم کا باہمی ربط اور ان کے مراتب:

ظاہر، نص، مفسر اور محکم چاروں اقسام کا باہمی ربط یہ ہے کہ ہر بلند والی قسم پہلی قسم کے مفہوم کی رعایت کرتی ہے کہ نص میں ظاہر اور مفسر میں ظاہر اور نص دونوں اور محکم میں پہلی تینوں کی رعایت ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات چاروں اقسام ایک مثال میں جمع ہو جاتی ہیں مثلاً: "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون" یہ محکم اس لیے ہے کہ یہ واقعہ اور قصہ ہے اور نسخ کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ قصہ اور خبر میں جاری نہیں ہوتا لہذا یہ آیت محکم ہے ان کے درمیان باہمی ربط کے ساتھ ساتھ فرق مراتب یہ ہے کہ ظاہر سے محکم تک چاروں اقسام میں سے کم تر ظاہر اور سب سے برتر محکم ہے اس فرق کا

ظہوران کے درمیان تعارض کے وقت ہوتا ہے کہ دوسری قسم پہلی قسم پر راجح ہوگی۔

"ثُمَّ لِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ اُخْرٰى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ"۔

پھران چار اقسام کے لیے دوسری چار اقسام ہیں جوان کے مقابل ہیں کہ ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

قولہ ثم لھذہ الاربعۃ الخ: اس سے قبل مصنف نے معنی کے ظہور کے لحاظ سے چار اقسام یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم بیان کی ہیں اب ان کے مقابلہ میں معنی کے خفا کے لحاظ سے چار اقسام یعنی خفی مشکل، مجمل اور متشابہ کو بیان کررہے ہیں۔

تقابل اور ضد کی وضاحت:

مصنف ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے مقابل اقسام کو بیان کرتے ہوئے دو لفظ لائے ہیں: (۱) ضد (۲) تقابل۔ ضد کی تعریف یہ ہے کہ جو کسی کا مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک زمانے میں ایک جہت سے محل واحد میں جمع نہ ہوسکتی ہو۔ اہل اصول کے نزدیک تقابل اور ضد دونوں ایک ہی چیزیں ہیں اگرچہ تقابل کی چار اقسام مشہور ہیں: (۱) تقابل متنافیین جیسے انسان اور غیر انسان۔ (۲) تقابل متضایفین جیسے باپ اور بیٹا۔ (۳) تقابل ضدین جیسے سیاہ اور سفید۔ (۴) تقابل عدم وملکہ جیسے بعض کے نزدیک حرکت وسکون۔ لیکن اہل اصول کے نزدیک چاروں اقسام پر ضد کا اطلاق ہوتا ہے اسی لیے مصنف نے تقابل اور ضد کو استعمال کیا اس سے قبل کئی اقسام میں تقابل تھا مگر مصنف نے تقابل اور تضاد کا لفظ اس لیے استعمال نہیں کیا کہ وہ صرف دو قسموں میں تضاد تھا جب کہ یہاں چار قسموں کا چار قسموں سے تضاد ہے۔ اس کثرت تعداد کی بناء پر بالخصوص یہاں تقابل وتضاد کے الفاظ استعمال فرمائے کیوں کہ تقابل سے شی خوب واضح ہوجاتی ہے جیسا کہ مشہور **مقولہ** ہے: "تعرف الاشیاء باضدادھا"۔

آٹھ اقسام کے درمیان تقابل کی صورتیں یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے مقابلے میں دیگر چار خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں اور ان سے ہر دو کے مابین تقابل اس طرح ہے کہ ظاہر کے مقابلے میں خفی ہے کہ جس طرح ظاہر میں معنی کا ظہور صرف نفس صیغہ کی وجہ سے تھا اسی طرح خفی میں معنی کا خفا صرف امر عارض خارجی کی وجہ سے ہے۔ لہذا ان کے مابین ظہور وخفا کا ایک درجہ ہوتا ہے۔ نص کے مقابلے میں مشکل ہے کہ جس طرح نص میں نفس کلام اور سیاق کلام کی

بناء پر دوگنا ظہور ہوتا ہے اسی طرح مشکل میں معنی کے خفاء کے ساتھ ساتھ ہم شکلوں میں داخل ہونے کی وجہ سے دوگنا خفا ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کے مابین ظہور وخفا کے دو درجے ہوتے ہیں۔ مفسر کے مقابلے میں مجمل ہے کہ جس طرح مفسر میں معنی کا اتنا ظہور ہوتا ہے کہ متکلم خود بیان کر دیتا ہے اور تاویل وتخصیص کا احتمال باقی نہیں رہتا اسی طرح مجمل میں معنی کا اتنا خفا ہوتا ہے کہ متکلم کے بیان کے بغیر محض طلب وتامل سے اس کا خفا دور نہیں ہوسکتا۔

محکم کے مقابلے میں متشابہ ہے کہ جس طرح محکم میں اتنا ظہور اور قوت ہوتی ہے کہ اس میں تغیر وتبدل کا وہم بھی نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کے مقابلے میں متشابہ ہے کہ جس میں اتنا خفا ہوتا ہے کہ متکلم کی جانب سے دنیا میں اس کے بیان کی امید نہیں ہوتی۔

معنی کے خفاء کے لحاظ سے اقسام کی وجہ حصر:

لفظ میں معنی کی پوشیدگی دو حال سے خالی نہیں کہ نفس صیغہ کی وجہ سے ہے یا کسی امر عارض کی وجہ سے۔ اگر پوشیدگی امر عارض کی وجہ سے ہے تو خفی اور اگر پوشیدگی نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ قرائن میں غور وفکر کرنے کی وجہ سے پوشیدگی دور ہو جائے گی یا نہیں اگر غور وفکر کرنے سے پوشیدگی دور ہو جاتی ہے تو مشکل اگر قرائن میں غور وفکر کرنے سے پوشیدگی دور نہیں ہوسکتی تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ متکلم کی طرف سے بیان کی امید ہے یا نہیں اگر بیان کی امید ہے تو مجمل اور اگر بیان کی امید نہیں تو متشابہ۔

"فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهٖ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ "۔

پس خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد کسی امر عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نہ کہ صیغہ کے اعتبار سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" میں ہے کیوں کہ یہ فرمان چور کے حق میں تو ظاہر ہے جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

قولہ فالخفی الخ: مصنف خفی کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں کہ خفی کا لغوی معنی پوشیدہ ہونا ہے۔ خفی کا اصطلاحی معنی: "وما خفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغة" کہ خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد نفس صیغہ کے علاوہ کسی امر عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو۔ کہ لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں تو ظاہر ہو لیکن کسی دوسری وجہ سے اس

میں خفا پایا جائے کہ جو معمولی غور وفکر سے ختم ہو جاتا ہو۔

خفی میں خفا کا سبب یہ ہے کہ لفظ جن جن افراد پر صادق آتا ہے ان میں سے بعض افراد کے ایسے مخصوص نام ہوتے ہیں کہ جن میں خصوصی وصف کا لحاظ رکھا ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے بعض افراد میں ایسی کمی اور زیادتی پائی جاتی ہے کہ وہ وصف ایک دوسرے کو جدا کر دیتا ہے۔

قوله مثاله: (خفی کی پہلی مثال) سے قبل مصنف نے خفی کا اصطلاحی معنی بیان کیا۔ اب مصنف خفی پر پہلی مثال قرآن مجید سے پیش کر رہے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما" چور اور چورنی جب چوری کریں تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو۔ اس آیت میں لفظ سارق مفہوم لغوی اور مفہوم شرعی دونوں لحاظ سے ظاہر ہے۔ مفہوم لغوی یہ ہے کہ سارق سرقہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی چوری کرنا ہے۔ سارق کا مفہوم شرعی یہ ہے کہ چور کے چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے مگر لفظ سارق، طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے۔ خفی اس لیے ہے کہ سرقہ کی تعریف یہ ہے کہ مال محفوظ محترم کو خفیہ طریقے سے لینا سرقہ (چوری) ہے اس کا حکم یہ ہے کہ جب چور دس درہم یا اس کی مالیت کی چیز چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا لیکن سرقہ کا یہ معنی طرار اور نباش کے حق میں خفی ہے۔ معنی کا خفا ایسے امر عارض کی وجہ سے ہے جو خود لفظ طرار اور نباش میں موجود ہے وہ امر عارض یہ ہے کہ عرف عام میں کوئی بھی شخص جیب کترے اور کفن چور کو سارق نہیں کہتا بلکہ ان دونوں کے لیے الگ الگ الفاظ کی وضع ہے کہ جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں اگر عرف عام میں جیب کترا اور کفن چور چور ہی ہوتے تو ان کے لیے بھی لفظ سارق استعمال ہوتا جب کہ جیب کترے کے لیے طرار اور کفن چور کے لیے نباش کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں سارق نہیں لہٰذا ان پر سارق کا حکم جاری نہیں ہونا چاہیے جب کہ طرار پر سارق کا حکم جاری ہوتا ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ طرار پر سارق کا حکم لاگو ہونے اور نباش پر سارق کا حکم لاگو نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب سارق، طرار اور نباش کے حق میں خفی ہے اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کیا جائے۔

یہاں تک کہ خفا دور ہو جائے جب ہم نے طرار کے معنی میں غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ سارق کے معنی کی بنسبت طرار کے معنی میں زیادتی ہے وہ اس طرح ہے کہ مال محفوظ محترم کو خفیہ طریقے سے لینا سرقہ ہے جب کہ مال محفوظ محترم کا مالک بیدار ہو اور حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر ذرا سی غفلت کی وجہ سے مال کا لینا طر (جیب کاٹنا) ہے۔

طرار کا معنی سارق کے معنی سے زائد ہے تو دلالت النص سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب سارق پر دس درہم یا اس کی مالیت کی چیز چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے تو طرار کا بدرجہ اولیٰ اتنی ہی مالیت کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا

اگرچہ طرار کا فعل سارق کے فعل سے نوعیت میں سخت ہے مگر حکم ایک ہی ہے اسی طرح جب ہم نے نباش کے معنی میں غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ سارق کے معنی کی بنسبت نباش کے معنی میں کمی ہے وہ اس طرح کہ کفن چور دفن کے بعد ان مردوں سے کفن چوری کرتا ہے جو کفن کی حفاظت نہیں کر سکتے گویا کفن چور مال غیر محفوظ کو لیتا ہے۔ جب کہ سارق مال محفوظ کو لیتا ہے جب نباش کے معنی میں سارق کے معنی کی بنسبت کمی ہے تو نباش پر سارق کا حکم بھی جاری نہیں ہوگا یہ مذہب طرفین (امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد) کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کا ٹنا حد ہے اور حد کے متعلق **قاعدہ** ہے: "الحدود تندرئ بالشبهات" کہ شکوک وشبہات کی وجہ سے حدیں ساقط ہوجاتی ہیں۔ لہذا نباش میں سارق کے معنی کی کمی کی وجہ سے سارق کا حکم جاری نہیں ہوگا جب کہ امام شافعی اور امام ابو یوسف کے نزدیک کفن چور کا بھی بطور حد ہاتھ کاٹا جائے گا۔

"وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ الزَّانِيْ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ اللُّوْطِيِّ وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يُتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا فِيْ حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخِفَاءُ"۔

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان "الزانية والزاني" زانی کے حق میں ظاہر ہے، لوطی کے حق میں خفی ہے اور اگر کسی نے قسم اٹھاتے ہوئے کہا وہ میوہ نہیں کھائے گا یہ ان چیزوں کے حق میں ظاہر ہے جن کو لذت حاصل کرنے کی خاطر کھایا جاتا ہے۔ انگور اور انار کے حق میں خفی ہے اور خفی کا حکم طلب کا واجب ہونا ہے یہاں تک کہ اس سے پوشیدگی دور ہو جائے۔

قولہ وكذالك قوله تعالىٰ الخ: سے قبل مصنف نے خفی کی پہلی مثال پیش کی تھی اب یہاں سے خفی کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں اور فرمایا کہ جس طرح اس سے قبل مثال میں سارق، طرار اور نباش کے حق میں خفی تھا اسی طرح "الزانية والزاني الخ" میں زانی لوطی کے حق میں خفی ہے۔ مصنف نے خفی کی مثال "الزانية والزاني" پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ آیت زنا کار کے بارے میں ظاہر ہے کہ جو غیر شادی شدہ مرد وعورت زنا کا ارتکاب کریں ان کو بطور حد سو کوڑے مارے جائیں گے اگر شادی شدہ ہوں تو رجم کیا جائے گا یہ آیت زانی کے حق میں اس لیے ظاہر ہے کہ زنا کا مفہوم یہ ہے کہ عورت کے سامنے کی شرم گاہ میں شہوت کو وطی کے ذریعے پورا کرنا بشرطیکہ وہ عورت نہ حقیقتاً ملک میں ہو اور نہ شبہتاً ملک میں ہو لیکن یہ آیت لوطی (غلام باز) کے حق میں خفی ہے کہ جو مرد کسی شخص کے پیچھے کے مقام سے برا فعل کرے کہ اس پر حد زنا جاری ہوگی یا نہیں۔

لوطی پر حدِ زنا کے جاری ہونے یا نہ ہونے کا مدار خفا پر ہے اور یہ خفا ایک امر عارض کی وجہ سے ہے امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک وہ امر عارض یہ ہے کہ قوم لوط کا فعل کرنے والے کو عرف عام میں لوطی کہا جاتا ہے زانی نہیں کہا جاتا اور ناموں کے اختلاف سے معانی بدل جاتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ لوطی کو زانی نہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ قوم لوط کا فعل کرنے والا زانی نہیں اور چونکہ زانی، لوطی کے حق میں خفی ہے اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کیا جاتا ہے تاکہ خفا دور ہو جائے جب لواطت کے معنی کی جستجو کی تو معلوم ہوا کہ لواطت کے معنی میں زنا کی بنسبت کمی ہے کیونکہ زنا کے مفہوم کے دو جزء ہیں: (۱) عورت کی سامنے کی شرمگاہ میں شہوت کو پورا کرنا۔ (۲) ملک غیر کا ہونا جب کہ لواطت میں ایک امر تو قدر مشترک ہے کہ غیر کی ملک میں شہوت کو پورا کرنا ہے مگر سامنے کی شرمگاہ نہیں ہوتی جس سے ایک جزء میں کمی واقع ہوئی نیز زنا میں مرد وعورت دونوں میں کمال شہوت ہوتی ہے جب کہ لواطت میں مفعول کو شہوت ہوتی ہی نہیں اگر ہوتی بھی ہے تو کم ہوتی ہے۔ لواطت میں زنا کا مفہوم کم پایا جاتا ہے۔ لہذا جب لوطی میں زانی کا مفہوم کم پایا جاتا ہے تو اب یہ شبہ ہوگا کہ لوطی پر حدِ زنا جاری ہوگی یا نہیں اور حد کے متعلق مسلمہ **قاعدہ** ہے: "الحدود تندریء بالشبہات" کہ حدیں شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لوطی پر حد تو جاری نہیں ہوگی تاہم تعزیرا دیگر سزا دی جائے گی جس سزا میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ بعض کے نزدیک لوطی کو جلانا، بعض کے نزدیک بلند مقام سے گرانا اور بعض کے نزدیک بدبودار جگہ قید کر دینا ہے اس اختلاف سے معلوم ہوا کہ لوطی کی سزا زنا کی سزا نہیں بلکہ حاکم وقت کی رائے پر موقوف ہے کہ جو مناسب سمجھے اسے سزا دے۔

جب کہ صاحبین (امام ابویوسف وامام محمد) کے نزدیک خفا کا امر عارض یہ ہے کہ قوم لوط والا فعل کرنے والے کو لوطی کہنا زنا کے مفہوم کی کمی کی وجہ سے نہیں بلکہ زنا کے مفہوم سے زیادتی کی وجہ سے ہے کہ زانی اور لوطی دونوں اس بات میں تو مشترک ہیں کہ دونوں ملک غیر میں ناجائز طریقے سے شہوت کو پورا کرتے ہیں مگر لوطی چونکہ تنگ مقام اور نجاست میں شہوت پوری کرتا ہے اس لیے لوطی کا جرم زنا سے بڑھ کر ہے لہذا اس پر حدِ زنا بدرجہ اولیٰ نافذ ہونی چاہیے۔

قولہ ولو حلف لایاکل الخ: (عرف عام سے خفی کی مثالیں) اس سے قبل مصنف نے قرآن مجید سے خفی کی دو مثالیں پیش کی تھیں اب قرآن مجید سے ہٹ کر عرف عام میں استعمال ہونے والی مثال پیش کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسئلے پر قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لا اکل فاکھۃ" اللہ تعالیٰ کی قسم میں میوہ نہیں کھاؤں گا۔ قسم اٹھانے والے کا یہ کلام ان میوہ جات اور پھلوں میں ظاہر ہے کہ جن کو بطور لذت اور خوش طبعی کے کھایا جاتا ہے کہ ان کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

لیکن یہ کلام انگور اور انار کے حق میں خفی ہے اور ان میں خفا ایک امر عارض کی وجہ سے ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ عیشاللہ کے نزدیک امر عارض یہ ہے کہ فاکھۃ تفکہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی لذت اور خوش طبعی حاصل کرنا ہے۔ لذت اور خوش طبعی غذا سے زائد چیز ہیں کیونکہ غذا سے بدن قائم رہتا ہے اور جس سے بدن قائم رہے اسے عرف عام میں تفکہ و تنعم نہیں کہا جاتا لہذا تفکہ اور فاکھۃ اسے ہی کہا جائے گا جو لذت اور خوش طبعی کے لیے کھایا جائے جب کہ انگور کھانے سے بدن قائم رہ سکتا ہے لہذا اس میں غزائیت کا پہلو پایا جاتا ہے اور انار میں دواء کا معنی پایا جاتا ہے کہ اس سے بدن کی بقا بھی ہے۔ اور بدن کا قوام بھی ہے جب ان میں تفکہ کا معنی ناقص ہے تو فاکھۃ، انگور اور انار کے حق میں خفی ہے لہذا انگور اور انار کے کھانے سے امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا بشرطیکہ قسم کھانے والے نے ان کی نیت نہ کی ہو اگر نیت کی ہو تو امام اعظم اور صاحبین کے نزدیک متفقہ طور پر حانث ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک فاکھۃ، انگور اور انار کے حق میں اس لیے خفی ہے کہ انگور اور انار میں فاکہ کے معنی کی زیادتی ہے کیونکہ ان دونوں میں عمدگی اور لذت کے ساتھ ساتھ غذائیت کا پہلو بھی ہے۔ لہذا ان دونوں کے کھانے سے صاحبین کے نزدیک قسم ٹوٹ جائے گی۔

امام اعظم اور صاحبین کے مابین اختلاف کی وجہ:

ان کے مابین اختلاف کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں انگور اور انار فاکہہ میں شمار نہ ہوتے ہوں جب کہ صاحبین کے زمانے میں عرف کے بدلنے سے فاکہہ میں شمار ہوتے ہوں (عرف کے بدلنے سے احکام کے بدلنے پر مفید بحث آٹھویں فصل میں اختیاری مطالعہ کے عنوان کے تحت آ رہی ہے انتظار کیجیے)۔

ثمر اور فاکہہ میں فرق:

ثمر اور فاکہہ کے درمیان یوں فرق بیان کیا گیا ہے کہ ثمر کا استعمال دو معانی کے لیے ہوتا ہے: (۱) مال و زر۔ (۲) درخت کا پھل جب کہ فاکہہ ہر ایسے میوے اور پھل کو کہا جاتا ہے جو عموماً غذا کے بعد لذت اور خوش طبعی کے لیے کھایا جائے جیسا کہ عرب میں دستور ہے۔ (مآرب الطلبہ ص ۲۴۴)

خفی کا حکم:

قولہ وحکم الخفی الخ: سے مصنف خفی کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ لفظ کے معانی میں غور

وفکر کیا جائے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ خفا کی وجہ لفظ میں معنی کی زیادتی ہے یا معنی کی کمی ہے اگر لفظ میں ظاہر کے معنی کی بنسبت زیادتی ہے تو اس پر وہی حکم نافذ ہوگا جو ظاہر پر نافذ ہوتا ہے اگر لفظ میں ظاہر کے معنی کی بنسبت کمی ہے تو خفی پر ظاہر کا حکم نافذ نہیں ہوگا جیسا کہ گذشتہ تینوں مثالوں سے واضح ہوا۔

"وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خِفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَاَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيقَتُهُ دَخَلَ فِي اَشْكَالِهِ وَاَمْثَالِهِ حَتّٰى لَا يُنَالَ الْمُرَادُ اِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّاَمُّلِ حَتّٰى يَتَمَيَّزَ عَنْ اَمْثَالِهِ وَنَظِيرُهُ فِي الْاَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَأْتَدِمُ فَاِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالدِّبْسِ فَاِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتّٰى يُطْلَبَ فِي مَعْنَى الْاِئْتِدَامِ ثُمَّ يُتَاَمَّلُ اَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى هَلْ يُوْجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ اَمْ لَا"۔

اور بہر حال مشکل پس وہ لفظ ہے جس میں پوشیدگی خفی سے زیادہ ہو گویا سامع پر اس کی حقیقت مخفی ہونے کے بعد وہ اپنے ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں داخل ہو گیا ہو یہاں تک کہ اس کی مراد کو حاصل نہیں کیا جا سکتا مگر طلب سے پھر غور وفکر کرنے سے یہاں تک کہ وہ اپنے ہم مثلوں سے جدا ہو جائے۔ مشکل کی مثال احکام شرع میں یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ ادام (سالن) نہیں کھائے گا تو اس کا یہ قول سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں ظاہر ہے مگر یہ قول گوشت، انڈے اور پنیر کے حق میں مشکل ہے یہاں تک کہ پہلے ائتدام کا معنی طلب کیا جائے گا پھر اس میں غور وفکر کیا جائے گا کہ یہ معنی گوشت، انڈے اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔

قولہ واما المشکل الخ: سے قبل مصنف نے خفی کی بحث بیان فرمائی اب معنی کے خفاء کے اعتبار سے دوسری قسم مشکل کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

مشکل کی اصطلاحی تعریف:

مصنف نے مشکل کی اصطلاحی تعریف یوں بیان فرمائی کہ مشکل وہ لفظ ہے کہ جس میں خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے خفی سے بھی زیادہ ہو۔ کہ مشکل میں خفا اس درجے کا ہوتا ہے کہ اولا اس لفظ کی مراد سامع پر مخفی تھی پھر اس میں مزید خفا یوں پیدا ہو گیا کہ وہ ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں داخل ہو گیا۔ مشکل کی مراد کو پانے کے لیے یکے بعد دیگرے دو امور کا

ہونا ضروری ہے کہ اولا اس لفظ کے معانی طلب (تلاش) کیے جائیں کہ یہ لفظ کتنے معانی میں استعمال ہوتا ہے پھر ثانیا اس بات میں قرائن کی مدد سے تامل (غور وفکر) کیا جائے کہ یہاں کون سا معنی مراد ہے تا کہ وہ لفظ اپنے ہم شکلوں سے جدا ہو جائے۔ مشکل کی تشریح سے یہ بات بھی عیاں ہو گئی کہ مشکل میں دو امور کا ہونا ضروری ہے: (۱) طلب۔ (۲) تامل: جب کہ خفی میں فقط طلب ہوتی ہے۔ اب خفی کی مثال حسی طور پر یوں سمجھئے کہ ایک لڑکا اپنے لباس اور وضع قطع کو تبدیل کیے بغیر گھر سے بھاگ کر کسی جامعہ میں چلا گیا تو یہاں صرف طلب کافی ہے جب کہ مشکل کی مثال اس طرح ہوگی کہ وہ لڑکا اپنے لباس اور وضع قطع کو بدل کر جامعہ کے بھیس میں ڈھل جائے اور ہم شکلوں میں خلط ملط ہو جائے اب یہاں اولاً تو تلاش کیا جائے گا کہ وہ لڑکا کہاں ہے جب علم ہو گیا کہ یہیں ہے تو پھر تامل (غور وفکر) کیا جائے گا کہ ان میں سے میرا لڑکا کون سا ہے اور یہی صورت حال معنوی طور پر بھی ہے۔

قولہ ونظیرہ الخ: سے مصنف شرعی احکام سے مشکل پر ایک مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی وجہ سے قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لا اٰتدم" اللہ کی قسم کہ میں ادام (سالن) نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں ادام کے معنی میں پہلے طلب پھر تامل کیا جائے گا تا کہ معنیٰ مرادی تک پہنچا جا سکے کہ کیا ادام کا معنی گوشت، انڈے اور پنیر پر بھی صادق آتا ہے یا نہیں؟ جب ادام کے معنی کو تلاش کیا تو اس میں احناف کے دو مذہب سامنے آئے: (۱) مذہب امام ابوحنیفہ۔ (۲) مذہب صاحبین۔

مذہب امام اعظم ابوحنیفہ:

امام اعظم کے نزدیک ادام وہ چیز ہے کہ جس میں روٹی کو تر کیا جا سکے لہذا امام صاحب کے نزدیک ادام کا اطلاق ہر اس سالن پر ہوگا جو شوربے والا اور بہنے والا ہو کہ جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جاتا ہو۔ نیز ادام، مداومت بمعنی موافقت سے ماخوذ ہے اور کمال موافقت تب ہو سکتی ہے کہ جب روٹی سالن میں تر اور گھل مل جائے لہذا امام صاحب کے نزدیک ادام کی تعریف سے معلوم ہوا کہ ادام سرکہ اور کھجور کے شیرہ کے حق میں ظاہر ہے کہ ان کے کھانے سے حالف (قسم کھانے والا) حانث ہو جائے گا کیوں کہ ان میں ادام کا معنی کامل طور پر موجود ہے مگر ادام بھونے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر کے حق میں مشکل ہے کیوں کہ ان کو روٹی کے تابع بنا کر نہیں کھایا جاتا بلکہ الگ طور پر کھایا جاتا ہے لہذا ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

مذہب صاحبین:

صاحبین کے نزدیک ادام وہ چیز ہے کہ جس سے روٹی لذیذ ہو جائے اور لذت کو دوبالا کردے لہذا صاحبین کے نزدیک ادام کا معنی عام ہے چاہے شوربے دار ہو یا بغیر شوربے کے ہو نیز ادام، مداومت بمعنی موافقت سے ماخوذ ہے لہذ جو چیز کھانے میں روٹی کے موافق ہو وہ ادام ہے چاہے گوشت ہو یا انڈا ہو یا پنیر لہذا ان کے کھانے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا۔

قسم کے احکام کا مدار:

قسم کے احکام کا سمجھنا ائمہ کرام کے اصول کو سمجھنے پر موقوف ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک قسم کا دارومدار حقیقت لغویہ پر ہے اور حضرت امام مالک کے نزدیک استعمال قرآن پر اور حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک نیت پر جب کہ احناف کے نزدیک عرف پر (جب کہ حالف نے محتمل لفظ کی نیت نہ کی ہو)۔

لہذا جب احناف کے نزدیک قسم کا تعلق عرف سے ہے تو امام اعظم کے دور کے عرف میں ہو سکتا ہے کہ ادام کا اطلاق فقط بہنے والے سالن پر ہوتا ہو اس لیے امام صاحب کے نزدیک بھونے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر پر ادام کا اطلاق نہیں ہوتا جب کہ صاحبین کے دور کے عرف میں ان پر ادام کا اطلاق ہوتا ہو کہ جس طرح ہمارے دور میں بھی بھونے ہوئے گوشت، انڈے وغیرہ کو روٹی کے ساتھ کھاتے ہیں ہمارے دور میں ان پر سالن کا اطلاق ہوتا ہے اور عرف کے بارے میں **قاعدہ** ہے: "العادة محكمة" کہ عرف وعادت پر شرعاً عمل کیا جائے گا لہذا فتوی صاحبین کے قول پر ہے کہ گوشت، انڈے اور پنیر کے کھانے سے حالف حانث ہو جائے گا۔

سوال: لفظ کن وجوہات کی وجہ سے مشکل ہوتا ہے؟

جواب:

۱۔ لفظ کا بطور اشتراک استعمال ہونا۔
۲۔ معنی مجازی کا معنی موضوع لہ سے زیادہ مشہور ہونا۔
۳۔ کسی لفظ کا ذو وجہین ہونا ہر وجہ جدا حکم کا تقاضا کرتی ہو۔
۴۔ کسی دوسری نص سے تعارض کا ہونا۔

۵۔ نادر و عامض استعارہ کا استعمال وغیرہ۔

"ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوْقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهٖ إِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظِيْرُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَإِنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الرِّبٰو هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ فِي بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَادَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى هٰذَا فَلَا يُنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ"۔

پھر مشکل سے بھی بڑھ کر مجمل ہے اور مجمل وہ لفظ ہے جو کئی صورتوں کا احتمال رکھتا ہو کہ وہ ایسی حالت میں ہے کہ جس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر واقفیت حاصل نہیں کی جا سکتی، مجمل کی مثال شرعی احکام میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اس نے سود کو حرام کیا" کیوں کہ ربٰو کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے حالانکہ (آیت میں) مطلق زیادتی مراد نہیں بلکہ مراد وہ زیادتی ہے جو کیلی وموزونی چیزوں کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی صورت میں عوض سے خالی ہو اور لفظ ربٰو کے لیے اس مراد پر کوئی دلالت اور قرینہ بھی نہیں ہے پس غور وفکر کے ذریعے ربٰو کی مراد کو حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

قولہ ثم فوق المشکل المجمل الخ: اس سے قبل مصنف نے مشکل پر بحث کی اس سے فراغت کے بعد تیسری قسم مجمل کو بیان کر رہے ہیں مصنف نے فرمایا کہ مجمل خفا میں مشکل سے بھی بڑھا ہوا ہے کیونکہ مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے ظاہر ہو سکتی ہے جب کہ مجمل کی مراد متکلم کے بیان کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتی اگر چہ پہلے طلب پھر تامل کو استعمال میں لایا جائے۔ مجمل کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "مجمل وہ لفظ ہے جو کئی وجوہات کا احتمال رکھتا ہو جس کی وجہ سے مجمل کی مراد اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ متکلم کے بیان کے بغیر ظاہر ہی نہ ہو سکے" چونکہ مجمل متکلم کے بیان کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا مجمل کے لیے متکلم کا بیان دو حال سے خالی نہیں کہ وہ بیان شافی ہوگا یا غیر شافی اگر وہ بیان شافی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ بیان شافی قطعی الثبوت ہوگا یا ظنی الثبوت اگر بیان شافی قطعی الثبوت ہو تو اس صورت میں مجمل مفسر بن جائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ صلوٰۃ وزکوٰۃ یہ دونوں مجمل ہیں کہ ان کے لفظی معنی تو معلوم ہیں مگر وہ مراد نہیں مثلاً صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں مگر حضور نبی کریم ﷺ نے اس کی وضاحت فرما دی کہ صلوٰۃ سے مراد عبادت مخصوصہ ہے کہ ارکان مخصوصہ کو اوقات مخصوصہ میں ہیئت مخصوصہ کے ساتھ ادا کرنا صلوٰۃ ہے۔ صلوٰۃ وزکوٰۃ مجمل ہیں مگر ان کا بیان متکلم کی جانب سے قطعی الثبوت ہے لہٰذا قطعی بیان کے بعد صلوٰۃ وزکوٰۃ مفسر بن

گئے اگر بیان شافی ظنی الثبوت ہوتو اس صورت میں مجمل مؤول بن جائے گا اس کی مثال قرآن مجید میں آیت وضوء میں سر کے مسح کی ہے۔

کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وامسحوا برء وسکم" اور تم اپنے سروں کا مسح کرو آیت کا یہ حصہ مسح کے بارے میں مجمل ہے برؤسکم پر باء بعضیت ہے کہ اس سے یہ تو معلوم ہوا کہ سر کے بعض حصے کا مسح کرنا فرض ہے مگر بعض کی مقدار میں مجمل ہے کہ بعض کی کتنی مقدار فرض ہے تو اس مجمل کا بیان حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ سر کے چوتھائی حصے کا مسح ہے۔ یہ حدیث مجمل کا بیان شافی ہے لیکن ہے ظنی اس لیے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد ظنی الثبوت ہوتی ہے جب مجمل کا بیان شافی ظنی الثبوت ہو تو مجمل مؤول بن جاتا ہے لہذا مسح والی آیت کا حصہ مؤول کہلایا۔

اگر مجمل کا بیان شافی نہ ہو تو اس بیان غیر شافی کی وجہ سے مجمل مشکل ہو جاتا ہے کہ جو لفظ مجمل تھا وہ بیان غیر شافی کے آجانے کے بعد اجمال سے نکال کر اشکال کے مقام میں داخل ہو جاتا ہے پھر اس صورت میں اس مجمل کا وہی حکم ہوگا جو مشکل کا تھا کہ پہلے طلب پھر تامل سے خفا کا ازالہ کیا جائے۔ اس کی مثال خود مصنف نے شرعی احکام سے دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے: "وحرم الربو" اور اللہ تعالیٰ نے ربا کو حرام فرمایا اس آیت میں لفظ ربوٰ مجمل ہے کہ اس کا معنی اگرچہ معلوم ہے جو مطلقاً زیادتی پر دلالت کرتا ہے مگر مطلق زیادتی تو حرام نہیں کیوں کہ بیع میں نفع اور زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ ربا میں کوئی خاص زیادتی مراد ہے جو حرام ہے اس خاص زیادتی کو پہلے طلب پھر تامل سے بھی معلوم نہیں کیا جا سکتا کہ جب تک متکلم کا بیان نہ ظاہر کر دے لہذا جس زیادتی کو قرآن مجید نے حرام قرار دیا اس میں آیت مجمل ہے اس اجمال کو دور کرنے کے لیے حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيدا والفضل ربو" ۔

اس حدیث میں ان چھ چیزوں کو ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں اور ہاتھوں ہاتھ ہوں اگر ان میں کچھ زیادتی ہو تو وہ زیادتی ربا کہلائے گی جو کہ سود ہے اور حرام ہے مگر یہ حدیث بیان شافی نہیں۔ کیونکہ چھ اشیاء میں تو ظاہر ہے مگر دیگر بے شمار چیزوں میں ربا ہے مگر حکم معلوم نہیں اسی بیان غیر شافی کی وجہ سے سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ حضور ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے مگر ربا کے متعلق تشفی بخش وضاحت باقی رہی لہذا آیت ربا چھ اشیاء کے حق میں مؤول ہے لیکن باقی اشیاء کے حق میں مشکل ہے اور مشکل میں پہلے طلب پھر تامل سے مراد

ظاہر ہوتی ہے اشیاء ستہ کے علاوہ باقی اشیاء میں آیت ربا مشکل تھی اس لیے مجتہدین کرام کو علت ربا تلاش کرنے کے لیے غور وفکر کرنا پڑی تاکہ علت مشترکہ کا استخراج واستنباط کیا جاسکے۔

امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک ربا کی علت قدر (مکیلی وموزونی) مع الجنس ہے اور امام شافعی کے نزدیک مطعومات میں طعمیت اور سونا، چاندی میں ثمنیت ہے جب کہ امام مالک کے نزدیک سونا چاندی میں علت ربا ثمنیت ہے اور غیر ثمنیت میں اذخار واقتیات (ذخیرہ اندوزی کا اہل ہونا اور روزی بنانا) ہے۔ پھر ہر ایک کے نزدیک جہاں جہاں ان کی شرائط موجود ہوں گی ربا کا حکم لاگو ہوگا اور جہاں شرائط موجود نہ ہوں گی وہاں ربا کا حکم لاگو نہ ہوگا۔

سوال: مجمل میں اجمال کی کیا وجوہات ہوتی ہیں؟

جواب: اجمال کی معروف ومشہور جو وجوہات بیان کی جاتی ہیں وہ تین ہیں:

۱۔ لفظ میں غرابت ہو جیسے کہ "خلق الانسان هلوعا" میں ہلوعا غیر معروف لفظ ہے جس کی وضاحت اس سے اگلی آیت میں کردی گئی۔

۲۔ معنی تو معلوم ہو مگر وہ مراد نہ ہو جیسے صلوٰۃ وزکوٰۃ۔

۳۔ معنی معلوم ہو مگر متعدد ہوں کہ وجہ ترجیح معدوم ہو۔

"ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخِفَاءِ الْمُتَشَابَهُ مِثَالُ الْمُتَشَابَهِ الْحُرُوْفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِيْ أَوَائِلِ السُّوَرِ حُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابَهِ اِعْتِقَادُ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ حَتّٰى يَأْتِيَ الْبَيَانُ"۔

پھر پوشیدگی میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے متشابہ کی مثال سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں اور مجمل اور متشابہ کا حکم ان میں سے ہر ایک کی مراد کے حق میں ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

قولہ ثم فوق المجمل فی الخفاء الخ: اس سے قبل مصنف نے مجمل کی بحث بیان فرمائی اس سے فراغت کے بعد چوتھی قسم متشابہ کی بحث کا آغاز کرتے ہوئے فرمایا کہ متشابہ میں خفا مجمل سے بھی بڑھ کر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجمل میں متکلم کی جانب سے بیان آنے کی امید ہوتی ہے جب کہ متشابہ میں بیان کی امید نہیں ہوتی۔ فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ کلام ہے کہ جس کی مراد کو حاصل کرنے کا کوئی بھی راستہ نہ ہو حتی کہ امت مسلمہ سے اس کی مراد طلب کرنے کا حکم ساقط ہوگیا ہو۔ متشابہ کی مراد آخرت میں ظاہر کردی جائے گی۔ متشابہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ متشابہ کی وہ قسم کہ جس کا معنی بالکل معلوم نہ ہو جیسے حروف مقطعات ہیں جو قرآنی سورتوں کے آغاز میں آتے ہیں جن کی تعداد (۱۴) ہے اوران کا مجموعہ "نص حکیم قاطع له سر" ہے ان کی مراد میں اتنا خفا ہے کہ ظہور کی توقع نہیں۔

۲۔ متشابہ کی وہ قسم کہ جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوں مگر مرادی معنی معلوم نہ ہوں جیسے اللہ تعالیٰ کے لیے قرآن مجید میں مستعمل الفاظ "وجه الله يد الله الرحمن على العرش استوى" ان الفاظ کے معانی تو معلوم ہیں مگر ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے معلوم نہیں۔

مجمل اور متشابہ کا حکم:

مصنف نے مجمل اور متشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا: "اعتقاد حقية المراد به حتى يأتي البيان" کہ مجمل اور متشابہ سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اس کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا یہاں تک کہ بیان آ جائے۔ مجمل کا بیان دنیا میں اور متشابہ کا بیان آخرت میں ہوگا یہ حکم بالخصوص امت کے حق میں ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ ان کا حکم دنیا میں جانتے تھے ورنہ حضور ﷺ سے مہمل کلام سے خطاب کرنا لازم آئے گا حالانکہ کلام کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم مہمل الفاظ سے کبھی کلام نہیں کرتا۔ لہذا حضور ﷺ ان کا علم رکھتے تھے اور علماء راسخین متشابہات کا علم نہیں رکھتے اس سے قطعی علم کی نفی ہے۔ یہی امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

"الم" وغیرہ کی جو تشریح علماء کرام سے منقول ہے وہ ظنی ہے راسخین سے جس کی نفی ہے وہ قطعی ہے کہ متشابہات کا قطعی علم صرف اللہ تعالیٰ اور اس کی عطاء سے اس کے حبیب ﷺ کو حاصل ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک علماء راسخین بھی جانتے ہیں اس سے ظنی علم کا ثبوت مراد ہے۔ لہذا احناف و شوافع کے مابین یہ اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں کہ دونوں کا مقصد ایک ہی ہے کہ علماء راسخین علم ظنی جانتے ہیں قطعی نہیں۔ (علم نبوی اور متشابہات کی مختصراً تحقیق اختیاری مطالعہ میں ملاحظہ فرمائیں)۔

متشابہات کا تعلق:

متشابہات کا تعلق عقائد سے ہے کہ جس کا حاصل مان لینا اور تسلیم کر لینا ہے ان کا تعلق عمل سے نہیں۔

اختیاری مطالعہ

علم نبوی ﷺ اور متشابہات:

قارئین کرام امت مسلمہ قرآن وحدیث کی روشنی میں یہ بات تسلیم کرتی آرہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو متشابہات کا علم عطا فرمایا ہے۔ خلفاء راشدین سے لے کر آج تک اہل علم نے اسی مؤقف کو اختیار کرتے ہوئے حق قرار دیا ہے یہاں تک کہ حضور ﷺ کے علم مبارک کو عقل کے ترازو پر تولنے والوں کی بھی اکثریت اسی مؤقف کو اختیار کیے ہوئے ہے کہ متشابہات کا علم حضور ﷺ کو حاصل ہے۔

اصحاب اصول فقہ میں سے بعض نے افعال النبی ﷺ اور بعض نے اجتہاد نبوی ﷺ اور بعض نے متشابہ کی بحث میں حضور ﷺ کے لیے متشابہ کے علم کو تسلیم کرتے ہوئے کھل کر بیان کیا ہے اختصاراً دو حوالہ جات ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے متشابہ کی تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھا کہ متشابہ کا علم نہیں یہ امت کے حق میں ہے اور حضور ﷺ کو اس کا علم ہے: "ھذا فی حق الامۃ واما فی حق النبی علیہ السلام فکان معلوما" (نور الانوار ص ۹۳) اسی بحث کے تحت مسلک دیو بند کے علامہ عبد الحفیظ نے اشرف الانوار جلد ۲ صفحہ ۱۴۸ پر حضور ﷺ کے لیے متشابہات کا علم تفصیلاً ثابت کیا ہے۔ نور الانوار کی دوسری شرح قوت الاخیار جلد ۲ صفحہ ۵۰ پر از جمیل احمد نے بھی تفصیلاً اس کے اثبات میں لکھا ہے اسی شارح نے حسامی کی شرح فیض سبحانی صفحہ ۱۶۹ پر بھی لکھا ہے: "متشابہ کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک حق یہ ہے کہ اس کی مراد اللہ تعالیٰ اور محمد ﷺ بھی جانتے ہیں"۔

۲۔ اصول الشاشی کے محشی علامہ برکت اللہ لکھنوی نے بھی حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ والی عبارت لکھی ہے۔ جب کہ اصول الشاشی کی مسلک دیو بند سے تین شروحات کے حوالہ جات ملاحظہ کیجیے کہ جس میں حضور ﷺ کے لیے متشابہات کا علم ثابت مانا ہے یہ بحث متشابہ کی بحث کے تحت ہے۔ (۱) نجوم الحواشی صفحہ ۱۶۹ از حسین احمد ہردواری۔ (۲) اجمل الحواشی صفحہ ۱۳۰ از جمیل احمد۔ (۳) صفوۃ الحواشی صفحہ ۱۶۷ از عبد الغفار۔

"۸: فَصْلٌ فِيْمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ وَمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقِيْقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ اَنْوَاعٍ اَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ ثُبُوْتَ الْاَحْكَامِ بِالْاَلْفَاظِ اِنَّمَا كَانَ

لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارَفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذَالِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ دَلِيْلًا عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ مِثَالُهٗ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِيْ رَأْسًا فَهُوَ عَلَى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْنَثُ بِرَأْسِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ وَكَذَالِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَالِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَالِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَنَاوُلِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ"۔

یہ فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے کہ جن کے ذریعے الفاظ کے حقیقی معانی ترک کردیے جاتے ہیں اور وہ چیز کہ جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کردیا جاتا ہے اس کی پانچ اقسام ہیں ان پانچ اقسام میں سے ایک عرف کی دلالت ہے اور وہ اس لیے کہ احکام کا ثبوت الفاظ سے اس وجہ سے ہے کہ لفظ متکلم کے معنی مرادی پر دلالت کرتا ہے پس جب معنی لوگوں کے درمیان مشہور ہے تو وہ معنی متعارف اس بات کی دلیل ہے کہ وہ معنی متعارف ہی اس لفظ سے مراد ہے لہذا اسی معنی متعارف پر حکم مرتب ہوگا۔ دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہیں خریدے گا تو وہ قسم اس سر پر محمول ہوگی جس کو لوگ جانتے پہچانتے ہوں لہذا چڑیا اور کبوتر کا سر خریدنے سے حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ انڈا نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم متعارف انڈے پر محمول ہوگی لہذا وہ شخص چڑیا اور کبوتر کا انڈا تناول کرنے سے حانث نہ ہوگا۔

حقیقی معنی کو ترک کرنے کے پانچ مقامات:

یہاں سے مصنف کتاب اللہ کی بحث میں آٹھویں فصل میں ان مقامات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جہاں حقیقی معنی متروک ہوجاتا ہے اور مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے مصنف نے ایسے پانچ مقامات بیان کیے ہیں: (۱) دلالت عرف۔ (۲) دلالت نفس کلام۔ (۳) دلالت سیاق کلام۔ (۴) دلالت متکلم۔ (۵) دلالت محل کلام۔

پہلا مقام دلالت عرف کی دلالت:

قولہ احدھا الخ: سے مصنف پانچ مقامات میں سے پہلے مقام کو بیان کر رہے ہیں کہ حقیقی معنی کو ترک کرنے کا پہلا مقام دلالت عرف ہے پھر عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام۔ (۲) عرف خاص۔ عرف عام سے مراد عام لوگوں کا عرف ہے اور عرف خاص سے مراد کسی مخصوص جماعت جیسے صرفی اور نحوی وغیرہ کا عرف ہے۔ عرف چاہے عرف عام ہو یا عرف خاص جو معنی ان عرف والوں کے نزدیک مشہور و معروف ہے وہی معنی مراد لیا جائے گا بشرطیکہ حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو تو حقیقی معنی ترک کر دیا جائے گا۔

حقیقی معنی کو ترک کرنے کی دلیل یہ ہے کہ احکام الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں اور الفاظ ان معانی پر دلالت کرتے ہیں جو معانی متکلم کی مراد ہوتے ہیں لہذا جب الفاظ کے ایسے معانی مراد ہوں جو عرف عام یا عرف خاص والوں کے نزدیک مشہور و معروف ہوں تو وہی معانی مراد لیے جائیں گے اور انہی پر حکم بھی مرتب ہوگا۔ اس بات کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ الفاظ کی وضع سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ہوئی ہے تاکہ مخاطب متکلم کے الفاظ کو سن کر اس کی مراد کو سمجھ سکے لہذا الفاظ کے جو معانی عرف میں مشہور ہوں گے متکلم کی مراد بھی وہی معانی ہوں گے اور حکم انہی پر مرتب ہوگا۔

سوال: کیا دلالت عرف کی وجہ سے مطلقاً حقیقی معنی متروک ہوگا؟

جواب: دلالت عرف کی وجہ سے حقیقی معنی کا متروک ہونا مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط سے مشروط ہے کہ حقیقت مستعمل نہ ہو اگر حقیقت مستعمل ہوگی تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز متعارف پر عمل کرنا خلاف اولیٰ ہوگا اس کی تفصیل حقیقت کی بحث میں گزر چکی ہے ملاحظہ کیجیے:

قولہ مثالہ الخ: سے مصنف دلالت عرف کی وجہ سے حقیقی معنی کے متروک ہونے پر پہلی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لا اشتری راسا" اللہ کی قسم میں سری نہیں خریدوں گا۔ اس کلام میں لفظ راس کا حقیقی معنی سر ہے جو تمام حیوانات کے سر پر صادق آتا ہے لیکن عرف عام میں رأس سے مراد مطلقاً سر نہیں بلکہ وہ سری مراد ہے کہ جس کی لوگوں کے ہاں خرید و فروخت ہوتی ہے اور پکا کر کھائی جاتی ہے جیسا کہ گائے، بکری اور بھینس وغیرہ کی سری کہ ان کی سری کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیوں کہ قسموں کا اعتبار عرف پر ہوتا ہے لہذا اگر کسی جگہ فقط بکری و بھیڑ کی سری ہی کھائی جاتی ہے تو اسی کا اعتبار ہوگا تو گائے، بھینس کی سری کھانے سے حانث نہ

ہوگا۔لیکن جن سروں کی خرید وفروخت عرف عام میں نہیں ہوتی مثلاً کبوتر چڑیا توان کی سری قسم کھانے والے کے کلام میں داخل نہ ہوگی اگران کو کھا بھی لیا تو حانث نہ ہوگا۔اس مثال میں حقیقت کے بعض افراد کو لیا اور بعض کو ترک کر دیا اس کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں جس کی وضاحت مصنف خود دوسری مثال کے بعد کریں گے۔

قولہ وکذالك: سے مصنف یہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح ماقبل کی مثال میں دلالت عرف کی وجہ سے حقیقی معنی ترک کر دیا تھا اسی طرح اس مثال میں بھی بیض (انڈا) کا حقیقی معنی کہ جو ہر انڈے کو شامل تھا ترک کر کے وہ انڈے مراد لیے جائیں کہ جو عرف عام میں کھائے جاتے ہیں۔

"وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ تَرْكَ الْحَقِيْقَةِ لَايُوْجِبُ الْمَصِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْحَقِيْقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهٗ تَقْيِيْدُ الْعَامِ بِالْبَعْضِ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا اَوْ مَشْيًا اِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ اَنْ يَّضْرِبَ بِثَوْبِهٖ حَطِيْمَ الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِاَفْعَالٍ مَعْلُوْمَةٍ لِوُجُوْدِ الْعُرْفِ"۔

اوراس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ حقیقت کو چھوڑنا مجاز کی طرف رجوع کرنے کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے کہ اس سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو جائے اوراس کی مثال عام کو بعض کے ساتھ مقید کرنا ہے اوراسی طرح اگر کسی نے حج کی نذر مانی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑوں سے حطیم کعبہ کو مارنے کی تو اس پر افعال معلوم کے ساتھ حج لازم ہوگا کیوں کہ عرف موجود ہے۔

قولہ وبھذا الخ: سے مصنف سابقہ دو مثالوں کی تشریح سے حاصل ہونے والا ایک اصول بیان کر رہے ہیں وہ اصول یہ ہے کہ جب حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہو یا مجبور ہو تو اس صورت میں معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں بلکہ حقیقت قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے کہ جس طرح گذشتہ دو مثالوں سے واضح ہوا کہ حقیقت کاملہ اور مجاز کے درمیان بھی کلام کی ایک صورت بنتی ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت کے بعض افراد مراد لیے جائیں اور بعض ترک کر دیے جائیں اس کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں مثلاً "راس" سے مراد صرف وہ سری ہو جو عرف میں کھائی جاتی ہو اسی طرح "بیض" سے مراد بھی وہ انڈا ہو جو کھایا جاتا ہے۔نتیجہ کلام یہ ہے کہ حقیقی معنی کو ترک کرنے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ معنی مجازی ہی کی طرف رجوع کیا جائے۔مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا ہے اسی طرح مطلق کو عرف وعادت کی قید سے مقید کرنا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے "العادۃ معتبرۃ فی تقیید مطلق الکلام" حقیقت قاصرہ کہلائے گی۔

قولہ وکذالك لو نذر الخ: سے مصنف نے فرمایا کہ جس طرح اس سے قبل مثالوں سے واضح ہوا کہ حقیقی معنی کو ترک کرنے سے مجازی معنی کی طرف رجوع کرنا لازم نہیں بلکہ حقیقت قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے اسی طرح آنے والی مثال میں بھی حقیقت قاصرہ مراد لی گئی ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حج کی نذر مانی تو اس پر وہی حج لازم ہوگا جو لوگوں کے نزدیک مشہور ومعروف ہے کہ احرام، طواف، عرفہ، مزدلفہ، منی اور صفا ومروہ کے افعال کے ساتھ ہو۔ لہذا عرف کی وجہ سے حج کا لغوی وحقیقی معنی ''ارادہ'' مراد نہیں ہوگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ کی طرف چلنے کی نذر مانی تو اس سے وہی حج مراد ہوگا جو لوگوں کے ہاں مشہور ومعروف ہے کہ اس سے پیدل چل کر حج کرنا مراد ہوگا نہ کہ تجارت یا عمرہ کی نیت سے چل کر جانا مراد ہوگا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حطیم کعبہ (میزاب رحمت کے برابر خالی حصہ) کو کپڑا مس کرنے کی نذر مانی تو اس پر بھی وہی حج مراد ہوگا جو لوگوں کے ہاں مشہور ومعروف ہے نہ کہ فقط حطیم کعبہ کو کپڑا لگانا مراد ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ دلالت عرف کی وجہ سے تینوں مسئلوں میں حج شرعی مراد ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

عرف اور زمانے کے بدلنے کی صورت میں احکام کی شرعی حیثیت:

عرف وعادت کو فقہاء کرام نے بڑی اہمیت دی ہے کہ شریعت کے بیشتر وہ مسائل کہ جن کے متعلق نصوص نہیں ہیں ان کا دارومدار عرف وعادت پر رکھا ہے اسی وجہ سے فقہاء کرام نے مفتی وقت پر یہ زور دیا ہے کہ وہ مسائل کے جواز اور عدم جواز میں عرف وعادت، فساد زمانہ، عموم بلویٰ، ضرورت اور قرائن احوال پر نظر رکھ کر فتویٰ دے اگر ان امور سے جاہل ہے تو اسے غیر منصوص علیہا مسائل میں فتویٰ دینے کا قطعاً جواز نہیں۔ عرف وعادت اور زمانے کے بدلنے سے احکام کے بدلنے پر اختصار کے پیش نظر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں۔ عرف وعادت وہی معتبر ہیں کہ جن کا استعمال غالب واکثر ہو۔ جیسا کہ **قاعدہ** ہے: ''انما تعتبر العادۃ اذا اطردت او غلبت'' اسی وجہ سے یہ عرف وعادت شرط کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ جیسا کہ اہل اصول کا **قاعدہ** ہے: ''المعروف عرفا کالشروط شرعا'' اور وہی عرف معتبر ہوگا جو ایک زمانے سے چلا آرہا ہو اور عرف کا تعلق معاملات سے ہے نہ کہ تعلیق سے جہاں عرف اور شرع میں تضاد ہو تو عرف کو مقدم رکھا جائے گا۔ بالخصوص قسموں میں یہ صورت پیش آتی ہے جب عرف اور لغوی معنی میں تضاد ہو تو عرف کو

ترجیح حاصل ہوگی جب کہ عرف کی شرائط کما حقہ پائی جائیں۔

نیز زمانے کے بدلنے سے احکام کا بدلنا بھی فقہاء کرام کے نزدیک مسلمہ اصول ہے کہ بہت سارے احکام کہ جن کی بنیاد صاحب مذہب مجتہد نے اپنے عرف اور اپنے زمانے کے احوال پر رکھ کر بیان کیے تھے مگر وہ احکام زمانے کے بدلنے سے بدل گئے اس تبدیلی کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں: (۱) لوگوں میں فساد آنے کی وجہ۔ (۲) عام ضرورت کے پیش نظر اس کی مثال یہ ہے کہ علامہ علاؤ الدین حصکفی نے لکھا ہے کہ اس زمانہ میں تعلیم قرآن، تعلیم فقہ، امامت اور اذان پر اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ ہے اور اجرت پر رکھے جانے والے کو اجرت لینے پر مجبور کیا جائے گا قرآن مجید کی تدریس پر علماء متقدمین نے اجرت لینے کو ناجائز کہا ہے جب کہ متاخرین نے جائز کہا ہے۔ (درمختار جلد ۵ صفحہ ۳۶ مطابعہ استنبول ترکی) متقدمین اور متاخرین کے درمیان حد فاصل ۳۰۰ سال ہے کہ متقدمین علماء کا دور ۳۰۰ سال قبل اور اس کے بعد متاخرین کا دور آتا ہے۔

فقہاء کرام کی عبارت اس بات کی رہنمائی کرتی ہے کہ جس زمانے میں دین میں سستی، کاہلی واقع ہو اور لوگوں کا رجحان اللہ تعالیٰ اور حضور نبی کریم ﷺ کی طرف کم ہو جائے دنیا میں کھو جائیں فکر آخرت بھول جائیں، مذہبی رنگ کم ہو جائے، اسلامی شعار کو ترک کر دیں، غیر مسلموں کے سامنے اجتماعیت کا ظہور نہ ہو رہا ہو انفرادی اور اجتماعی طور پر اسلامی رسومات کو ادا کرنے پر کوتاہی کی جا رہی ہو تو ایسی صورت حال میں مذہبی پروگرام منعقد کیے جائیں کہ جن کی وجہ سے لوگوں کا رجحان اللہ تعالیٰ اور حضور نبی کریم ﷺ کی طرف ہو خصوصاً جب لوگوں میں عشق مصطفےٰ ﷺ اجاگر ہوگا تو خود مذہبی رنگ معاشرے پر عیاں ہوگا اسی طرح اولیاء کرام کے فضائل ومناقب کے لیے محافل منعقد کی جائیں یہ نفسا نفسی کا دور ہے لوگ انفرادی طور پر دین کی طرف توجہ نہیں دیتے اس لیے سواد اعظم اہل سنت وجماعت نے مذہبی پروگرام مثلاً یوم میلاد النبی ﷺ ایام اصحاب رسول ﷺ شب قدر، شب برات اور گیارہویں شریف، نعت خوانی، حسن قرات اور دیگر کئی مذہبی جلسے جلوس شروع کیے کہ جن کی وجہ سے دینی اقدار جارج ہوتا رہتا ہے اور یہ پروگرام اسلام کی سربلندی کا ذریعہ بنتے ہیں۔

اسی طرح متقدمین کے دور میں جنازے کے ساتھ بلند آواز سے ذکر کرنے کو بعض فقہاء نے مکروہ لکھا ہے کیوں کہ اس دور میں لوگوں کے اندر خوف خدا تھا اور جنازے کے ساتھ یوں چلتے کہ گویا وہ خود میت ہیں کہ موت کو سامنے رکھتے ہوئے فضول باتوں کی سکت نہ تھی جب زمانے کے بدلنے سے خوف ختم ہوتا گیا کہ ادھر جنازہ چل رہا ہے ادھر سیاست اور کاروبار کی باتیں ہو رہی ہیں کہ دنیاوی لھو ولعب میں مشغول ہیں اس لیے متاخرین نے جنازے کے

ساتھ بلند آواز سے ذکر کو جائز و مستحسن کہا ہے تا کہ زبان اللہ کے ذکر میں مشغول رہے اسی طرح کہ نمازوں کے بعد ذکر ودرود وسلام کا فلسفہ ہے جب بھی زمانے نے اپنے اثرات مرتب کیے تو سواد اعظم نے ایسے افعال جاری کیے کہ جن کا عمومی ثبوت قرآن وحدیث سے ہے۔ نتیجہ کلام یہ ہے کہ عرف وعادت اور زمانے کے تبدیل ہونے سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں جیسا کہ اہل اصول نے **قاعدہ** بیان کیا ہے: "لاتنکر تغیر الاحکام بتغییر الازمان"۔

"وَالثَّانِي قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ فِي نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ لَمْ يَعْتِقْ مُكَاتِبُوهُ وَلَا مَنْ أُعْتِقَ بَعْضُهُ إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوكَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَالْمُكَاتَبُ لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَلِهٰذَا لَمْ يَجُزْ تَصَرُّفُهُ فِيهِ وَلَا يَحِلُّ لَهُ وَطْئُ الْمُكَاتَبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمُطْلَقِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ فَإِنَّ الْمِلْكَ فِيهِمَا كَامِلٌ وَلِهٰذَا حَلَّ وَطْئُ الْمُدَبَّرَةِ وَأُمِّ الْوَلَدِ وَإِنَّمَا النُّقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُوْلُ بِالْمَوْتِ لَا مُحَالَةَ"۔

اور دوسری قسم کبھی نفس کلام میں دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال جب کسی نے کہا میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب غلام آزاد نہ ہوں گے اور نہ ہی وہ غلام آزاد ہوگا کہ جس کا پہلے ہی بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو مگر جب ان کے داخل رہنے کی نیت کی ہو اس لیے کہ مملوک کا لفظ مطلق ہے جو ہر جہت کے مملوک کو شامل ہے اور مکاتب غلام ہر جہت سے مملوک نہیں ہے اور اسی وجہ سے آقا کا اس میں تصرف جائز نہیں اور نہ ہی آقا کے لیے مکاتبہ لونڈی سے وطی کرنا حلال ہے اور اگر مکاتب غلام نے اپنے آقا کی بیٹی سے نکاح کیا پھر آقا مر گیا اور بیٹی مکاتب غلام (اپنے شوہر) کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتب کلی طور پر مملوک نہیں تو مطلق مملوک کے لفظ کے تحت داخل نہ ہوگا اور یہ (مکاتب، بعض آزاد کردہ) مدبر اور ام ولد کے خلاف ہے کیوں کہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اسی وجہ سے آقا کا مدبرہ لونڈی اور ام ولد سے وطی کرنا حلال ہے اور نقصان غلامی میں ہے اس لحاظ سے کہ وہ آقا کے مرنے کے ساتھ یقینی طور پر زائل ہو جائے گی۔

دوسرا مقام نفس کلام کی دلالت:

قوله والثاني الخ سے مصنف حقیقی معنی کو ترک کیے جانے کا دوسرا مقام بیان کر رہے ہیں کہ جس کو نفس کلام کی دلالت سے موسوم کیا گیا۔ نفس کلام کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے سیاق وسباق اور خارجی قرائن کا لحاظ کیے بغیر صرف لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو اور نفس کلام کی دلالت اپنے بعض افراد پر کامل اور بعض پر ناقص ہوتی ہے۔ جس کو اہل مناطقہ کی اصطلاح میں کلی مشکک کہتے ہیں تو جب کلام کو بغیر نیت کے مطلق بولا جائے تو فرد کامل مراد ہوگا۔ مثاله سے مصنف نفس کلام کی دلالت کی بناء پر حقیقی معنی کو ترک کرنے کی مثال پیش کر رہے ہیں لیکن مثال کو سمجھنا ایک تمہیدی مقدمہ پر موقوف ہے۔

ایک تمہیدی مقدمہ:

تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ آنے والی مثال کا تعلق غلام اور لونڈی سے ہے۔ غلام اور لونڈی کے لیے متعدد الفاظ مختلف معانی کے لیے آتے ہیں۔ وہ پانچ الفاظ ہیں:

۱۔ مملوك، مملوكه: وہ غلام یا لونڈی ہے کہ جس پر آقا کو ملک رقبہ (غلامی) کے ساتھ ساتھ ملک تصرف کا بھی حق حاصل ہو مملوک کو عبد اور رقیق بھی کہا جاتا ہے۔ ان میں غلامی اور ملکیت دونوں کامل پائی جاتی ہیں۔

۲۔ مکاتب، مکاتبه: وہ غلام یا لونڈی ہیں کہ جن کو آقا نے کہا ہو کہ تو اتنے پیسے کما کر دے دے تو تو آزاد ہے غلام یا لونڈی نے اس معاہدے کو تسلیم کر لیا تو اس معاہدے کو عقد کتابت اور ان پیسوں کو بدل کتابت کہا جاتا ہے مکاتب اور مکاتبہ میں غلامی کامل ہے غلامی کامل ہونے کا اصول یہ ہے کہ جس غلامی کا زائل ہونا یقینی نہ ہو وہ کامل غلامی ہوتی ہے چونکہ مکاتب اور مکاتبہ میں بدل کتابت کو ادا کرنا یقینی نہیں بلکہ ممکن ہے کہ ادا نہ کر سکیں لیکن ان میں ملکیت ناقص ہے کیونکہ عقد کتابت کے بعد آقا ان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا نہ ان سے خدمت لے سکتا ہے، نہ ان کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی مکاتبہ سے وطی کر سکتا ہے۔

۳۔ معتق البعض: وہ غلام یا لونڈی کہ جس کا بعض حصہ آقا نے آزاد کر دیا ہو۔ ان میں بھی مکاتب اور مکاتبہ کی طرح غلامی تو کامل ہے مگر ملکیت ناقص ہے۔

۴۔ مدبر، مدبره: وہ غلام یا لونڈی ہیں کہ جن کو آقا نے کہا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے تو ان کی غلامی

ناقص ہے کیونکہ ان کی آزادی یقینی ہے جس کو آقا نے اپنی موت کے ساتھ معلق کیا ہے جب موت یقینی ہے تو غلامی ناقص ہوگی مگر ان کی ملکیت کامل ہے اسی وجہ سے مدبر اور مدبرہ میں آقا بیچنے کے علاوہ باقی تصرف کر سکتا ہے۔

۵۔ ام ولد: وہ لونڈی ہے کہ جس نے اپنے آقا کی وطی کے نتیجے میں لڑکا جنا ہو اور آقا نے یہ دعوی بھی کر دیا ہو کہ یہ بچہ میرا ہے تو یہ لونڈی آقا کے مرتے ہی آزاد ہو جائے گی اس میں بھی مدبر اور مدبرہ کی طرح غلامی ناقص ہے مگر ملکیت کامل ہے آقا بیچنے کے علاوہ اس میں تصرف کا حق رکھتا ہے۔

تمہیدی مقدمہ کے بعد اب مثال دیکھیے:

نفس کلام کی دلالت کی مثال:

اگر کسی آقا نے کہا "کل مملوك لی فهو حر" جو میرا مملوک ہے وہ آزاد ہے اور اس آقا کی ملک میں مملوک، مکاتب و مکاتبہ، معتق البعض، مدبر و مدبرہ اور ام الولد سب ہیں لہذا آقا کے اس کلام "کل مملوك لی فهو حر" سے وہ غلام اور لونڈی آزاد ہوں گے کہ جن پر آقا کو من کل الوجوہ ملکیت حاصل ہے مثلاً مملوک، مدبر و مدبرہ اور ام ولد اگرچہ آقا کا کلام غلاموں اور لونڈیوں کی تمام اقسام کو شامل ہے مگر لفظ مملوک کی دلالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مملوک سے مراد مملوک کا فرد کامل ہو کیوں کہ آقا نے مملوک کا لفظ مطلق بولا ہے اور مطلق کے بارے میں **قاعدہ** ہے: "المطلق ینصرف الی الفرد الکامل" لہذا آقا کے کلام سے وہ غلام اور لونڈی آزاد نہیں ہوں گے کہ جو من وجہ مملوک ہیں اور من وجہ مملوک نہیں جیسا کہ مکاتب مکاتبہ اور معتق البعض کہ ان میں ملکیت ناقص ہے جو من کل الوجوہ مملوک نہیں ہیں اسی وجہ سے آقا کو ان میں تصرف کا حق حاصل نہیں یہ بحث اس صورت میں ہے کہ جب آقا نے کلام کرتے وقت ان کی آزادی کی نیت نہ کی ہو اگر ان کی بھی نیت کی ہو تو یہ بھی آزاد ہو جائیں گے نیت کی ضرورت اس لیے پڑی کہ مکاتب، مکاتبہ اور معتق البعض میں حقیقت کا متروک ہونا مجاز کے درجہ میں ہے اور مجاز مراد لینے کے لیے نیت یا دلالت حال کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

المطلق ینصرف الخ اور المطلق یجری الخ کے استعمال میں فرق:

"المطلق ینصرف الی الفرد الکامل" کا تعلق ذات سے ہے جب کہ "المطلق یجری علی اطلاقه" کا تعلق صفت سے ہے۔

ملکیت ناقصہ پر تفریع:

قولہ ولو تزوج: سے مصنف ملکیت ناقص پر ایک مسئلہ کو بطور تفریع پیش کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر آقا کی بیٹی نے مکاتب غلام سے نکاح کر لیا پھر آقا مر گیا تو بیٹی اپنے والد کی میراث کی مستحق ہوگی اور والد کی وراثت میں مکاتب غلام بھی ہے لہذا بیٹی اپنے شوہر مکاتب کی مالکہ بن گئی اور اصول یہ ہے کہ جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے جب کہ یہاں نکاح فاسد نہیں ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ مکاتب میں آقا کی ملکیت ناقص ہوتی ہے باقی رہا یہ اعتراض کہ احناف کے نزدیک مکاتب میں وراثت جاری نہیں ہوتی پھر آقا کی بیٹی مکاتب کی وارث کیسے بن سکتی ہے جیسا کہ مصنف نے "ورثته البنت" کہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آقا کی بیٹی کا مکاتب کا وارث بننا اس بات پر محمول ہے کہ بیٹی بدل کتابت کی وارث ہوگی کیوں کہ عقد کتابت آقا کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اگر غلام بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ جائے تو مملوک بن گیا اس صورت میں آقا کے مرنے کے بعد بیٹی کا نکاح وارث بنتے ہی فاسد ہو جائے گا۔

معتق البعض اور مدبر وغیرہ کے درمیان فرق:

وهذا بخلاف المدبر الخ: سے مصنف مکاتب اور معتق البعض کا مدبر، مدبرہ اور ام ولد کے درمیان فرق واضح کرتے ہیں کہ مکاتب و مکاتبہ اور معتق البعض، غلام ولونڈی آزاد نہیں ہوں گے کیوں کہ ان میں ملکیت ناقص ہے جب کہ مدبر و مدبرہ اور ام ولد غلام ولونڈی آزاد ہو جائیں گے کیوں کہ ان میں ملکیت من کل الوجوہ کامل ہے اسی وجہ سے آقا کا ان سے خدمت لینا اور مدبرہ وام ولد سے وطی کرنا بھی حلال ہے لہذا جب مدبر و مدبرہ اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو آقا کے قول "كل مملوك لي فهو حر" کہنے کی صورت میں یہ آزاد ہو جائیں گے۔

سوال مقدر کا جواب:

وانما النقصان سے ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے سوال یہ ہے کہ جب مدبر و مدبرہ اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو کفارہ میں ان کو آزاد کرنا درست ہونا چاہیے حالانکہ ان کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ ان میں آقا کی ملکیت اگرچہ کامل ہے مگر رقبت (غلامی) ناقص ہے رقیت ناقص اس وجہ سے ہے کہ جب آقا نے غلام کو اپنے مرنے کے ساتھ آزادی کی نوید سنائی تو مدبر بن گیا اسی طرح لونڈی سے وطی کرنے کے نتیجے میں ام ولد کر

دیا تو یہ دونوں یقیناً آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہو جائیں گے کیوں کہ تدبیر واستیلاد میں فسخ جائز نہیں لہذا رقیت کے ناقص ہونے کی وجہ سے کفارہ میں آزاد نہیں ہوں گے اس کی وجہ آئندہ عبارت میں مصنف خود بیان کر رہے ہیں۔

"وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ اَوْ ظِهَارِهٖ جَازَ وَلَا يَجُوْزُ فِيْهِمَا اِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيْرُ وَهُوَ اِثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِاِزَالَةِ الرِّقِّ فَاِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيْرُهٗ تَحْرِيْرًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ وَفِي الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُوْنُ التَّحْرِيْرُ تَحْرِيْرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ"۔

اور اسی فرق کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب آقا نے مکاتب غلام کو قسم یا ظہار کے کفارہ میں آزاد کیا تو جائز ہے اور ان دونوں کفاروں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ کفارہ میں تحریر واجب ہے اور تحریر رقیت کو زائل کر کے حریت کو ثابت کرنا ہے پس جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کا آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا ہے اور مدبر اور ام ولد میں جب رقیت ناقص ہے تو اس کا آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا نہیں ہوگا۔

وعلی هذا قلنا الخ سے مصنف مکاتب، مدبر وام ولد کے درمیان فرق کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور ساتھ ہی یہ اشارہ کر دیا کہ گذشتہ عبارت میں ان کے درمیان بیان کردہ فرق یہ تھا کہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہے مگر رقیت کامل ہے جب کہ مدبر وام ولد میں ملکیت کامل ہے مگر رقیت ناقص ہے اسی بیان کردہ فرق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی قسم کھانے والے نے اپنی قسم کے کفارہ میں اور اپنی بیوی سے ظہار کرنے والے نے ظہار کے کفارہ میں مکاتب غلام کو آزاد کیا تو جائز ہے مگر مدبر یا ام ولد کو آزاد کیا تو جائز نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ کے سلسلے میں ارشاد ربانی ہے: "فتحریر رقبة" کہ کفارہ میں تحریر واجب ہے اور تحریر رقیت کو زائل کر کے حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے۔ لہذا جس غلام میں رقیت کامل ہوگی اس کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہوگا اور جس میں رقیت ناقص ہوگی اس کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا چونکہ مکاتب میں رقیت کامل ہے لہذا اس کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائے گا جب کہ مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص ہے لہذا ان کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔

"وَالثَّالِثُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ كَانَ اٰمِنًا وَلَوْ قَالَ اِنْزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ

آمِنًا وَلَوْقَالَ الْحَرْبِيُّ اَلْاَمَانُ الْاَمَانُ فَقَالَ الْمُسْلِمُ اَلْاَمَانُ الْاَمَانُ وَلَوْ قَالَ الْاَمَانُ سَتَعْلَمُ مَاتَلْقٰى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتّٰى تَرٰى فَنَزَلَ لَايَكُوْنُ آمِنًا وَلَوْ قَالَ اِشْتَرِلِيْ جَارِيَةً لِتَخْدِمَنِيْ فَاشْتَرَى الْعَمْيَاءَ اَوِ الشَّلَّاءَ لَايَجُوْزُ وَلَوْقَالَ اِشْتَرِلِيْ جَارِيَةً حَتّٰى اَطَاهَا فَاشْتَرٰى اُخْتَهٗ مِنَ الرَّضَاعِ لَايَكُوْنُ عَنِ الْمُوَكِّلِ"۔

اور تیسری قسم کبھی حقیقی معنی کو طرز کلام کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔ امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب مسلمان نے حربی (جنگجو) سے کہا تو اتر آ تو وہ امن پانے والا ہوگا اور اگر کہا تو اتر آ اگر مرد ہے تو وہ امن پانے والا نہیں ہوگا اور اگر حربی نے کہا امان امان تو مسلمان نے امان امان کہا تو امن پانے والا ہوگا اور اگر حربی نے کہا امان تو مسلمان نے کہا عنقریب تو جان لے گا جو تجھے کل ملے گا اور تو جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو دیکھ لے پس وہ اترا تو امن پانے والا نہ ہوگا اور اگر کسی نے کسی کو کہا تو میرے لیے لونڈی خرید تا کہ وہ میری خدمت کرے پس اس نے اندھی یا اپاہج لونڈی خریدی تو یہ خرید جائز نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو میری لونڈی خرید تا کہ میں اس سے وطی کروں تو اس نے اس کی رضاعی بہن خریدی تو یہ خرید مؤکل کی جانب سے نہیں ہوگی۔

تیسرا مقام سیاق کلام کی دلالت:

والثالث الخ سے مصنف حقیقی معنی کو ترک کیے جانے کا تیسرا مقام بیان کر رہے ہیں اور تیسرا مقام سیاق کلام کی دلالت ہے کہ جس کی وجہ سے کلام کا حقیقی معنی متروک ہو جاتا ہے۔ سیاق کلام کا معنی کلام کا اسلوب اور طرز بیان ہے اہل اصول کے نزدیک سیاق کلام کا مرادی معنی سمجھنے کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ کا جاننا ضروری ہے تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ سیاق کلام میں قرینہ کا عمل دخل ہے اور قرینہ کی تعریف یہ ہے کہ قرینہ وہ شئ ہے جو تعیین مقصود پر بغیر وضع کے دلالت کرے پھر قرینہ کی دو قسمیں ہیں۔ قرینہ لفظی اور معنوی اور سیاق کلام میں قرینہ لفظی کا اعتبار ہوتا ہے اور نیز سیاق کا حقیقی معنی آئندہ کلام کا طرز بیان ہے مگر اہل اصول کے نزدیک یہاں سیاق سے مراد مطلقاً قرینہ ہے چاہے اصل کلام سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ سیاق کلام کا مرادی معنی یہ ہوا کہ سیاق کلام وہ قرینہ لفظیہ ہے جو کلام کے ساتھ لاحق ہو وہ قرینہ چاہے مقدم ہو یا مؤخر ہو۔

سیاق کلام پر چار مثالیں:

قال فی السیر الکبیر الخ سے مصنف سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کرنے پر حضرت امام محمد کی سیر کبیر سے چار مثالیں پیش کرر ہے ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی حربی کو قلعہ میں بند ہونے کی حالت میں کہے: "انزل" تو اتر آ یہ حربی کے لیے امان ہوگا اور انزل اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا کہ حربی کو امن دے کر اترنے کی اجازت دینا مقصود ہے لہذا وہ حربی اگر قلعہ سے اتر آتا ہے تو اس کو قتل نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ امن دینے کے بعد قتل کرنا دھوکہ اور غداری ہے لیکن اگر مسلمان "انزل" کے بعد "ان کنت رجلا" کہے یہ ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے کہ جو "انزل" کا حقیقی معنی مراد نہ ہونے پر دلالت کررہا ہے کہ امن دے کر اترنے کی اجازت دینا مقصود نہیں بلکہ مجازا توبیخ وتعجیز (جھڑکنا، عاجز کرنا) مراد ہے کہ جس طرح عام لوگ کسی کو ڈرانے دھمکانے کی خاطر یہ کہتے ہیں کہ اگر تو نے اپنی ماں کا دودھ پیا ہے تو میدان میں آجا۔ لہذا اگر حربی قلعہ سے اتر آتا ہے تو امن پانے والا نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ حربی نے مسلمان کی مراد کے خلاف عمل کیا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر حربی مسلمان سے امن طلب کرتے ہوئے کہے الامان الامان کہ مجھے امن دو امن دو اور اس کے جواب میں مسلمان کہے الامان الامان کہ تجھے امن ہے امن ہے اگر حربی قلعہ سے اتر آتا ہے تو اسے امن ملے گا کیوں کہ مسلمان کا کلام الامان، الامان حقیقی معنی پر محمول ہے کہ کوئی لفظی قرینہ ایسا نہیں کہ جو کلام کو حقیقی معنی سے پھیرتا ہو۔ لیکن اگر مسلمان الامان الامان کے بعد یہ کہے: "ستعلم ما تلقی غدا ولا تعجل حتی تری" تو عنقریب جان لے گا جو کل تجھے ملے گا جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو خود دیکھ لے گا۔ مسلمان کا یہ کلام ستعلم الخ ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے کہ جو الامان کا حقیقی معنی مراد نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ امن دے کر اترنے کی اجازت دینا مقصود نہیں بلکہ مجازا توبیخ وتعجیز مراد ہے اگر حربی اتر آتا ہے تو امن پانے والا نہ ہوگا۔

سوال: انزل اور الامان کے بعد قرینہ لفظیہ متاخرہ ہونے کی صورت میں انزل اور امان کا مجازی معنی مراد لینا کیسے درست ہوسکتا ہے جب کہ ان کا حقیقی معنی امن دینا اور مجازی معنی امن نہ دینا ہے، حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان منافات ہے اور منافات کی صورت میں استعارہ درست نہیں ہوتا لہذا امن دینے کے بعد زجر وتوبیخ کیسے مراد ہوسکتی ہے؟

جواب: اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا استعارہ اس کی ضد کے ساتھ بطور تشبیہ درست ہے جیسا کہ

بزدل کو شیر اور بخیل کو سخی کہہ دیا جاتا ہے اس کی نظیر قرآن مجید میں بھی ہے: "فبشرھم بعذاب الیم" حالانکہ بشارت تو اچھی خبر کو کہتے ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کے ترک پر تیسری مثال ولو قال سے دے رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو خریداری کا وکیل بناتے ہوئے کہا "اشترلی جاریۃ لتخدمنی" تو میرے لیے ایک لونڈی خرید جو میری خدمت کرے تو وکیل نے اندھی یا اپاہج لونڈی خریدی تو یہ خریداری مؤکل کی طرف سے نہ ہوگی لہذا اس خریداری کا ذمہ دار خود وکیل ہوگا وہی اس کے پیسے بھرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ مؤکل کا یہ کہنا کہ "لتخدمنی" یہ ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ وہ لونڈی ایسی ہو جو تندرست و توانا ہو اپنے آقا کی خدمت کر سکتی ہو اگرچہ لفظ جاریۃ مطلق ہونے کی وجہ سے تندرست، اپاہج، اندھی وغیرہ سب کو شامل ہے جیسا کہ مطلق کا **قاعدہ** ہے: "المطلق یجری علی اطلاقہ" مگر "لتخدمنی" کے قرینہ کی وجہ سے حقیقی معانی متروک ہیں اس سے صرف وہ لونڈی مراد ہوگی جو خدمت کرنے کی اہلیت رکھتی ہو لہذا اس مثال میں حقیقت کو ترک کر کے حقیقت قاصرہ مراد لی گئی ہے۔

چوتھی مثال یہ دی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو خریداری کا وکیل بناتے ہوئے کہا: "اشترلی جاریۃ حتی اطاھا" تو میرے لیے ایک لونڈی خرید تاکہ میں اس سے وطی کروں تو وکیل نے مؤکل کی رضائی بہن خرید لی تو یہ خریداری مؤکل کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ اس کے پیسے خود وکیل بھرے گا کیوں کہ مؤکل کا یہ کہنا "حتی اطاھا" تاکہ میں اس سے وطی کروں یہ ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ لونڈی ایسی ہو کہ جس کے ساتھ وطی حلال ہو چونکہ رضائی بہن سے وطی حلال نہیں لہذا مؤکل کے کلام سے وہ لونڈی مراد ہوگی کہ جس سے وطی حلال ہو اس مثال میں بھی حقیقت کو ترک کر کے حقیقت قاصرہ مراد لی گئی ہے۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ علیہ السلام اِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِیْ طَعَامِ اَحَدِکُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَیْهِ دَاءً وَفِی الْاُخْرٰی دَوَاءً وَاِنَّهٗ لَیُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَی الدَّوَاءِ دَلَّ سِیَاقُ الْکَلَامِ عَلٰی اَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْاَذٰی عَنَّا لَا لِاَمْرٍ تَعَبُّدِیٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا یَکُوْنُ لِلْاِیْجَابِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِیْبَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمِنْهُمْ مَنْ یَّلْمِزُکَ فِی الصَّدَقَاتِ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ ذِکْرَ الْاَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمْعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَیَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا یَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ

الْعُهْدَةِ عَلَى الْاَدَاءِ اِلَى الْكُلِّ"۔

اور اسی بناء پر ہم نے نبی کریم ﷺ کے فرمان کے بارے میں کہا جب مکھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر جائے تو اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکالو اس لیے کہ اس کے دو پروں میں سے ایک میں بیماری ہے اور دوسرے میں دوا ہے اور وہ بیماری کے پر کو دوا والے پر مقدم رکھتی ہے۔ سیاق کلام نے اس بات پر دلالت کی کہ ڈبونا ہم سے تکلیف دور کرنے کے لیے ہے عبادت شرعیہ کے لیے حکم نہیں لہذا یہ امر وجوب ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوگا اور باری تعالیٰ کا فرمان "انما الصدقات" اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "ومنهم من یلمزك فی الصدقات" کے بعد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصارف صدقات کی اقسام کا ذکر صدقات سے منافقین کی طمع کو ختم کرنے کے لیے ہے لہذا اداء صدقہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کو ادا کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔

قوله وعلى هذا الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ سیاق کلام کی دلالت پر حقیقی معنی کو ترک کرنے پر حدیث سے مثال پیش کر رہے ہیں حدیث یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کے کھانے میں مکھی گر جائے تو اسے ڈبو پھر نکال دو۔ اس حدیث میں "فامقلوا" صیغہ امر کا ہے اہل اصول کا یہ **قاعدہ** ہے "الامر للوجوب مطلق" کہ جب امر مطلق واقع ہو تو وجوب کے لیے آتا ہے لہذا مطلق امر کا وجوب کے لیے آنا حقیقت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ مکھی کو ڈبونا واجب ہے مگر سیاق کلام "فان فی احدی جناحیه داء وفی الاخری دواء" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر کا حقیقی معنی مراد نہیں کہ ڈبونا واجب ہو جو کہ شریعت مطہرہ کا حق ہے بلکہ "فامقلوا" میں امر ارشاد (شفقت) کے معنی میں ہے کہ ہم پر شفقت کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا کہ ڈبو کہ یہ حکم شفقت پر محمول ہے کہ جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے کہ بندہ اس کے ترک سے گنہگار نہیں ہوتا لہذا حدیث میں امر وجوب کے لیے نہیں بلکہ ارشاد (دنیوی مصلحت کے پیش نظر رہنمائی کرنے) کے لیے ہے امر اکیس معانی کے لیے آتا ہے جن میں سے ایک معنی ارشاد بھی ہے (باقی تفصیل امر کی بحث میں آئے گی)۔

قوله وقوله تعالیٰ انما الصدقات الخ: یہ عبارت لانے کی غرض سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کرنے پر قرآن مجید سے مثال پیش کرنا ہے اور یہ مثال مصارف زکوٰۃ کے متعلق ہے اور مصارف زکوٰۃ آٹھ ہیں: (۱) فقراء۔ (۲) مساکین۔ (۳) عاملین (زکوٰۃ وعشر وصول کرنے والے)۔ (۴) مؤلفۃ القلوب (نومسلموں کو اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیے دینا)۔ (۵) مکاتب۔ (۶) مقروض۔ (۷) مجاہد۔ (۸) مسافر۔ زکوٰۃ ان آٹھ مصارف میں

سے ہر ایک کو اداء کرنے سے ادا ہوگی یا کسی ایک صنف کو ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ ہو جاتی ہے جب کہ شوافع کے نزدیک جب تک ہر صنف میں سے کم از کم تین اشخاص کو زکوٰۃ نہ دی جائے تو اس وقت تک ادا نہ ہوگی۔

شوافع کی دلیل:

شوافع کا استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مصارف زکوٰۃ کو جمع کے صیغہ کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور ان آٹھ اصناف کو واؤ عاطفہ کے ساتھ بیان فرمایا اور واؤ کے بارے میں **قاعدہ** ہے: "**الواو للجمع المطلق**" کہ واؤ مطلق جمع کے لیے آتی ہے اور نحویوں کے نزدیک جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے نیز "**للفقراء**" میں لام استحقاق کے لیے ہے کہ جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک مصارف زکوٰۃ میں سے ہر صنف کے تین تین افراد کو زکوٰۃ نہیں دیں گے اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ جمع اور واؤ دونوں کا حقیقی معنی یہی ہے۔ غلبہ اسلام کی وجہ سے مؤلفۃ القلوب کو زکوٰۃ کا مصرف بننے سے خارج کر دیا ہے لہذا اب مصارف زکوٰۃ باقی سات رہے لہذا 21 =3x7 افراد بنے۔

احناف کی دلیل:

احناف کہتے ہیں کہ جمع اور واؤ کا حقیقی معنی وہی ہے کہ جو شوافع نے بیان کیا مگر سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہے اور سیاق کلام باری تعالیٰ کا وہ فرمان ہے کہ جس کو "**انما الصدقات**" سے پہلے لایا گیا اور یہ قرینہ لفظیہ متقدمہ ہے وہ آیت یہ ہے "**ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون**" جس کا خلاصہ یہ ہے کہ غزوہ حنین کی غنیمت کی تقسیم کے وقت بعض منافقین تقسیم صدقات کے وقت حضور ﷺ پر بدگمانیاں اور طعنہ زنی کرتے تھے کہ آپ تقسیم صدقات میں انصاف سے کام نہیں لیتے بلکہ اپنے ہم خیال لوگوں کو زیادہ دیتے ہیں اور منافقین کا یہ خیال تھا کہ کچھ مال ہمیں بھی مل جائے تو اللہ تعالیٰ نے مصارف صدقات زکوٰۃ کو بیان کر کے ان کی طمع و حرص کو ختم کر دیا کہ مصارف صدقات کے مصارف فلاں فلاں حضرات ہیں تم نہیں لہذا زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے مصارف زکوٰۃ میں سے ہر ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ کی ادائیگی شرط نہیں بلکہ کسی ایک کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیوں کہ قرینہ لفظیہ متقدمہ "**ومنهم من يلمزك**" کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہے لہذا زکوٰۃ کی ادائیگی کے عہدہ سے سبکدوش ہونے کے لیے تمام مصارف کو زکوٰۃ دینا لازم نہیں۔

فقیر اور مسکین میں فرق:

فقیر اور مسکین کے مابین دو طرح سے فرق بیان کیا جاتا ہے: (۱) فقیر وہ شخص ہے کہ جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے بھی کم مال ہو جب کہ مسکین وہ شخص ہے کہ جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے کچھ زائد ہو گویا کہ فقیر کی حالت مسکین سے کم تر ہے۔ (۲) امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس ادنیٰ شیء ہو جب کہ مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو گویا کہ مسکین کی حالت فقیر سے کم تر ہے۔

"وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وَذَالِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهٖ فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْاَمْرِ بِحِكْمَةِ الْاٰمِرِ"۔

اور چوتھی قسم کبھی حقیقت کو متکلم کی جانب سے دلالت کی بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر" ہے اور یہ اس لیے کہ بیشک اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح چیز کا حکم نہیں دیتا پس لفظ کی دلالت امر پر آمر کی حکمت کی وجہ سے ترک کر دی جائے گی۔

چوتھا مقام دلالت متکلم:

والرابع قد تترك الخ: مصنف حقیقی معنی کو ترک کرنے کا چوتھا مقام بیان کر رہے ہیں کہ چوتھا مقام یہ ہے کہ حقیقت کو متکلم کی جانب سے پائی جانے والی دلالت کی بناء پر ترک کر دیا جاتا ہے کہ متکلم کی حالت اور اس کی شان اس بات کا قرینہ ہو کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں مثلاً کوئی استاذ اپنے شاگرد کو غصہ کی حالت میں کہے کہ پڑھ یا نہ پڑھ۔

قرآن مجید سے مثال یہ ہے: "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر" جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ آیت کا ظاہری اور حقیقی معنی تو یہی ہے کہ بندے کو ایمان اور کفر میں سے کسی ایک کا اختیار دینا ہے لیکن ان دونوں میں سے ایک کفر ہے جو قبیح ہے اور یہاں آمر اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو حکیم ہے اور حکیم کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا جب کہ کفر قبیح چیز ہے اور حکیم قبیح چیز کا حکم نہیں دے سکتا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ان الله لایامر بالفحشاء" لہٰذا "فلیکفر" میں حقیقی معنی طلب کفر مراد نہ ہوگا جب حقیقی معنی وجوب، اباحت وغیرہ مراد نہیں تو امر

تہدیدی (زجر وتوبیخ) معنی کے لیے ہوگا کہ جو ڈانٹ ڈپٹ اور زجر وتوبیخ پر محمول ہے۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَکَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَاِنْ کَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَی الطَّرِیْقِ فَهُوَ عَلَی الْمَطْبُوْخِ اَوْ عَلَی الْمَشْوِیِّ وَاِنْ کَانَ صَاحِبُ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَی النِّیِّ۔ وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ یَمِیْنُ الْفَوْرِ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِیَ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰی یَنْصَرِفُ ذٰلِكَ اِلَی الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ اِلَیْهِ حَتّٰی لَوْ تَغَدّٰی بَعْدَ ذٰلِكَ فِیْ مَنْزِلِهٖ مَعَهٗ اَوْ مَعَ غَیْرِهٖ فِیْ ذٰلِكَ الْیَوْمِ لَا یَحْنَثُ وَکَذَا اِذَا قَامَتِ الْمَرْاَةُ تُرِیْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ کَذَا کَانَ الْحُکْمُ مَقْصُوْرًا عَلَی الْحَالِ حَتّٰی لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَا یَحْنَثُ"۔

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب گوشت خریدنے کے لیے کسی نے وکیل بنایا پس اگر وہ مسافر ہے راستے میں پڑاؤ ڈالا ہے تو وہ وکالت پکے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی یا بھنے ہوئے پر اور اگر اپنے گھر میں مقیم ہے تو کچے پر محمول ہوگی اور اسی قسم سے یمین فور ہے اس کی مثال جب کسی نے کہا آیئے میرے ساتھ ناشتہ کیجیے تو اس نے کہا اللہ کی قسم میں ناشتہ نہیں کروں گا تو یہ قسم اس ناشتے کی طرف راجع ہوگی کہ جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتی کہ اگر اس حالف نے اس کے بعد داعی کے گھر میں داعی کے ساتھ یا اس کے غیر کے ساتھ ہی اسی دن صبح کا ناشتہ کرلیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر عورت نکلنے کے ارادے سے کھڑی تھی تو شوہر نے کہا اگر تو نکلی تو تو (طلاق والی) ہے یہ حکم اسی حالت پر منحصر ہوگا حتی کہ اگر اس کے بعد نکلی تو حانث نہ ہوگی۔

وکالت سے مثال:

قولہ وعلی هذا الخ: متکلم کی جانب سے دلالت پر حقیقی معنی کو ترک کرنے کی دوسری مثال پیش کی جارہی ہے مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گوشت کی خریداری کے لیے وکیل مقرر کرتے ہوئے کہا کہ میرے لیے گوشت خریدو اب گوشت کی صنف کی خریداری مؤکل (متکلم) کی حالت پر منحصر ہے کہ اگر مؤکل مسافر ہے تو پکے ہوئے یا بھونے ہوئے گوشت کی خریداری مراد ہوگی کیوں کہ عام مسافر کے لیے کچا گوشت پکانے میں دقت پیش آتی ہے ہاں اگر ایسا مسافر ہے جو کھانے پکانے کے اسباب وآلات ساتھ رکھے ہوئے ہے اور سفر میں کھانا پکانے کا معمول ہے تو کچے

گوشت پر خریداری محمول ہوگی اسی طرح اگر وہ مقیم ہے تب بھی کچا گوشت مراد ہوگا کیوں کہ گھر میں کچا گوشت لاکر پکایا جاتا ہے اگرچہ گوشت کی وکالت مطلق ہے کہ کچے اور پکے دونوں کو شامل ہے مگر متکلم کی حالت گوشت کی صنف کو متعین کرے گی لہذا مؤکل کی حالت کے خلاف اگر گوشت خریدا گیا تو وکیل خود ذمہ دار ہوگا۔

یمین فور سے مثال:

قولہ ومن ھذا الخ: متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی ترک کرنے کی مثال یمین فور سے دینی مقصود ہے مثال سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے کہ یمین کا معنی "قسم" اور فور کا معنی "غضب وغصہ" ہے۔ اس کو یمین فور اس لیے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس قسم کا وقوع غضب وغصہ کی حالت میں ہوتا ہے لہذا جو قسم غصہ کی حالت میں اٹھائی جائے اسے یمین فور کہتے ہیں اور اس قسم کا اطلاق صرف غصہ کی حالت پر ہوگا اس کے بعد والی حالتوں پر نہیں ہوگا اب مثال دیکھیے اگر کسی شخص کی اپنے دوست کے ساتھ کسی معاملے پر ناچاقی ہوگئی پھر اس شخص نے اپنے دوست کو صبح کا ناشتہ کرنے کی دعوت دی تو دوست نے کہا "واللہ لااتغدی" اللہ کی قسم میں ناشتہ نہیں کروں گا اگرچہ قسم اٹھانے والے کا کلام مطلق ہے کہ حالف ہر ناشتہ کرنے سے حانث ہوجائے گا کہ دعوت دینے والے کے ساتھ کرے یا کسی اور کے ساتھ کرے لیکن متکلم کی حالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ حالف کے کلام کا حقیقی معنی متروک ہو کیوں کہ جو قسم غصہ کی حالت میں اٹھائی جائے وہ اسی حالت پر محمول ہوگی لہذا دعوت دینے والے نے جس ناشتہ کی دعوت دی تھی وہی ناشتہ مراد ہوگا اور اسی دعوت دینے والے کے ساتھ کھانا مراد ہوگا اگر اسی دن صبح کا ناشتہ حالف دعوت دینے والے کے ساتھ کرتا ہے تو حالف حانث ہوجائے گا اگر اسی صبح دعوت دینے والے کے ساتھ ناشتہ نہیں کرتا بلکہ اکیلا کرتا ہے یا کسی اور کے ساتھ کرتا ہے یا اسی کے ساتھ کرتا ہے مگر بعد میں آنے والی صبح تو ان صورتوں میں حالف حانث نہ ہوگا۔

وکذا اذا قامت الخ سے عبارت کی غرض یہ ہے کہ جس طرح گذشتہ مثال میں متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے یمین فور میں حقیقی معنی متروک ہوجاتا ہے اسی طرح کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر شوہر اور بیوی کے درمیان ناچاقی تھی کہ اسی حالت میں عورت گھر سے نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے کہا اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ اگرچہ شوہر کا کلام "ان خرجت فانت طالق" عام ہے کہ چاہے عورت شوہر کے غصے کی حالت میں نکلے یا بعد میں نکلے مگر یہ حقیقی معنی متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے متروک ہے لہذا وہ خاص حالت کہ جس میں شوہر نے کلام کیا

ہے اگر اسی حالت میں گھر سے نکلتی ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اگر غصہ ٹھنڈا ہونے کے بعد نکلتی ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

"وَالْخَامِسُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِأَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ مَعْرُوْفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهٖ هٰذَا اِبْنِيْ وَكَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْمَوْلٰى هٰذَا اِبْنِيْ كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً عَلٰى مَا ذَكَرْنَا اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِيْ حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهٗ وَفِيْ حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا"۔

اور پانچواں مقام کبھی حقیقت کو محل کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے بایں طور کہ محل ایسا ہو کہ لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہ کرتا ہو اور اس کی مثال لفظ بیع، ہبہ، تملیک اور صدقہ سے آزاد عورت کے نکاح کا منعقد ہونا ہے اور آقا کا قول اپنے غلام سے حالانکہ وہ غیر کے نسب سے مشہور ہے یہ میرا بیٹا ہے اور اسی طرح جب آقا نے اپنے غلام سے کہا حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے یہ میرا بیٹا ہے۔ یہ کلام امام اعظم کے نزدیک آزادی سے مجاز ہوگا صاحبین کا اختلاف اسی پر مبنی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا لفظ کے اعتبار سے خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کے حق میں خلیفہ ہے۔

پانچواں مقام محل کلام کی دلالت:

قولہ والخامس الخ: مصنف وہ پانچواں مقام بیان کر رہے ہیں کہ جہاں حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے پانچواں مقام یہ ہے کہ محل کلام کی دلالت اس بات کا تقاضا کرتی ہو کہ یہ محل وموقع حقیقی معنی کا مصداق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا حقیقی معنی متروک ہو کر مجازی معنی مراد ہوگا۔

پہلی مثال:قولہ ومثالہ: محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کے متروک ہونے پر پہلی مثال پیش کی جارہی ہے۔ مثال یہ ہے کہ اگر آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا "بعت نفسی منك" میں نے تجھے اپنے آپ کو بیچ دیا یا یہ کہا "وھبت لك نفسی ملکتك نفسی، تصدقت لك نفسی" کلام مذکور میں بیع، ہبہ، تملیک اور تصدق ایسے الفاظ

ہیں جو آزاد عورت کے حق میں حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتے چوں کہ آزاد عورت کو نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ مملوک بنایا جا سکتا ہے اور نہ ہی صدقہ کیا جا سکتا ہے لہٰذا محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معانی متروک ہوں گے اور مجازی معانی مراد لیے جائیں گے اور مجازی نکاح کا انعقاد ہے کہ امام اعظم اور صاحبین کے نزدیک ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ مرد عورت کے ایجاب کو قبول کر لے۔ یہ الفاظ سبب بول کر مسبب مراد لینے کے قبیل سے ہیں۔

دوسری مثال: وقوله لعبده الخ: مصنف محل کلام کی دلالت کی بناء پر حقیقی معنی کے متروک ہونے پر دوسری مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے مشہور النسب غلام سے "ھذا ابنی" کہا یا اپنے سے بڑی عمر والے غلام سے ہذا ابنی کہا۔ تو یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے کیوں کہ کلام کا محل کہ دوسرے کے بیٹا کو اپنا بیٹا اور اپنی عمر سے بڑی عمر والے غلام کو اپنا بیٹا بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا مجازی معنی غلام کی آزادی مراد ہو گی کیوں کہ اگر حقیقی بیٹا مملوک بن جائے تو فوراً آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه"۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ آقا نے ملزوم (ابن) بول کر لازم (آزادی) مراد لیا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہٰذا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک بیان کردہ دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لیے ترکیب نحوی کا درست ہونا ضروری ہے اور وہ "ھذا ابنی" میں پائی جا رہی ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ صاحبین کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کے لیے حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے جب کہ یہاں ممکن نہیں کہ ایک غیر کے نسب سے مشہور ہے اور دوسرا آقا کی عمر سے بڑا ہے لہٰذا ان کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا۔ اس کی تفصیل چوتھی فصل میں حقیقت و مجاز کے تحت گزر چکی ہے۔

"۹: فَصْلٌ فِيْ مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوْصِ نَعْنِيْ بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِضَائَهُ فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَأُرِيْدَ بِهِ قَصْدًا وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَلَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ الآية فَإِنَّهُ سِيْقَ لِبَيَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيْمَةِ فَصَارَ نَصًّا فِيْ ذٰلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى

مَالَ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ اِذْ لَوْ كَانَتِ الْاَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلٰى مِلْكِهِمْ لَايَثْبُتُ فَقْرُهُمْ وَيَخْرُجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْاَلَةِ الْاِسْتِيْلَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالْاِعْتَاقِ وَحُكْمُ ثُبُوْتِ الْاِسْتِغْنَامِ وَثُبُوْتُ الْمِلْكِ لِلْغَازِيْ وَعِجْزُ الْمَالِكِ عَنْ اِنْتِزَاعِهٖ مِنْ يَدِهٖ وَتَفْرِيْعَاتِهٖ"۔

فصل نصوص کے متعلقات کے بیان میں ہے اس سے ہم عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص مراد لیتے ہیں پس بہر حال عبارۃ النص وہ ہے کہ جس کے لیے کلام لایا گیا ہو اور اس سے قصداً مراد بھی یہی ہو اور بہر حال اشارۃ النص وہ چیز ہے جو بغیر زیادتی کے نص کے الفاظ سے ثابت ہو اور وہ ہر لحاظ سے ظاہر نہ ہو اور نہ ہی اس کی خاطر کلام کو لایا گیا ہو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں مال غنیمت اور مال فیء ہجرت کرنے والے ان فقراء کے لیے ہے جن کو اپنے گھروں سے نکال دیا گیا ہے۔ یہ مکمل آیت ہے پس بیشک یہ کلام مال غنیمت کے استحقاق کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے تو یہ کلام اس میں نص ہو گیا اور تحقیق ان کا فقر نص کے لفظ فقراء سے ثابت ہے بس یہ اشارۃ النص ہوا اس بات کی طرف کہ مسلمان کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہے اس لیے کہ اگر مال ان مہاجرین کی ملک میں باقی رہتا تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا اور اس سے غلبہ کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائے گی اور ان سے تاجر کے خریدنے کے ساتھ تاجر کے لیے ملک کے ثبوت کا حکم اور اس میں تصرفات بیچنا، ہبہ کرنا، آزاد کرنا اور مال غنیمت بنانے کا ثبوت اور مجاہد کے لیے ملکیت کا ثبوت اور مجاہد کے قبضہ سے مالک کا عاجز ہونا اور اس کی جزئیات وتفریعات۔

سوال: متعلقات النصوص میں صیغوی احتمال کے لحاظ سے عبارت کا مفہوم واضح کریں نیز متعلقات النصوص میں اضافت کی تعیین کریں؟

جواب: متعلقات جمع کا صیغہ ہے جس کا واحد متعلق ہے اور صیغوی لحاظ سے متعلق میں دو احتمال ہیں: (۱) ظرف۔ (۲) مصدر میمی۔ اگر اسم ظرف ہو تو اس صورت میں متعلقات النصوص میں اضافت، اضافت بیانیہ ہوگی کہ جس میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں شی واحد ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں متعلقات اور نصوص دونوں ایک ہی شی ہوئے اب معنی یہ ہوگا کہ نصوص کے متعلقات تو اس صورت میں متعلقات کی تفسیر عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ

النص اور اقتضاء النص سے ہوگی۔ اگر مصدر میمی ہو تو متعلقات النصوص سے مراد استدلال بالنصوص ہوگا اس صورت میں اضافت ادنی ملابست کی وجہ سے ہوگی اس صورت میں متعلقات النصوص کی تفسیر استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص اور استدلال باقتضاء النص سے ہوگی۔

چوتھی تقسیم کی تعبیر:

قولہ متعلقات النصوص نعنی بھا الخ: مصنف کتاب اللہ کی چار تقسیمات میں سے چوتھی تقسیم کو بیان کررہے ہیں۔ چوتھی تقسیم کس لحاظ سے ہے اس کی تعبیر مختلف الفاظ سے کی جا سکتی ہے مثلاً چوتھی تقسیم کلام سے احکام کے استنباط کے لحاظ سے یا عبارت سے احکام پر استدلال کے لحاظ سے یا لفظ کی متکلم کی مراد پر دلالت کے لحاظ سے یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں چوتھی تقسیم متکلم کی مراد کو سمجھنے کے لحاظ سے چار قسمیں ہیں: (۱) عبارۃ النص۔ (۲) اشارۃ النص۔ (۳) دلالۃ النص۔ (۴) اقتضاء النص۔

اقسام اربعہ کی وجہ حصر:

مجتہد کا استدلال دو حال سے خالی نہیں کہ وہ لفظ سے استدلال کرے گا یا معنی سے اگر لفظ سے استدلال کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ لفظ قصداً اسی معنی کے لیے لایا گیا ہے یا نہیں بصورت اول عبارۃ النص بصورت ثانی اشارۃ النص اگر معنی سے استدلال کرے گا پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ معنی نظر وفکر کے بغیر حاصل ہوگا یا نہیں بصورت اول دلالۃ النص بصورت ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس معنی پر لفظ کی دلالت عقلاً یا شرعاً موقوف ہے یا نہیں بصورت اول اقتضاء النص بصورت ثانی استدلال فاسد استدلال فاسد کو کتاب اللہ کی انتیسویں فصل میں تمسکات ضعیفہ کے عنوان سے بیان کیا جائے گا۔

قولہ فاما عبارۃ النص سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبارۃ النص کی تعریف ہے لیکن حقیقت میں یہ عبارۃ النص کی تعریف نہیں بلکہ عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم کی تعریف ہے۔ کیوں کہ عبارت سے مراد لفظ ہے اور نص سے مراد قرآن ہے اس صورت میں عبارۃ النص کا معنی لفظ قرآن اور عبارت قرآن ہوا اور نص کا اطلاق قرآن پر فقہاء کرام کی زبان پر عام ہے جس کا کوئی بھی منکر نہیں اب عبارۃ النص اور اس سے ثابت شدہ حکم کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔

عبارۃ النص کی تعریف: عبارۃ النص وہ عبارت اور کلام ہے کہ جس سے ایسا حکم ثابت ہو کہ جس

کے لیے کلام کو لایا گیا ہو اور وہ مقصود بھی ہو۔

عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم کی تعریف: عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم وہ ہے کہ جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو اور مقصود بھی وہی ہو۔

نص اور عبارۃ النص میں فرق:

نص اور عبارۃ النص میں فرق یہ ہے کہ نص معنی کے ظہور کے لحاظ سے دوسری قسم ہے اور اس میں سوق کلام (کلام کا چلاؤ) مقصود اصلی ہوتا ہے جب کہ عبارۃ النص میں سوق کلام مقصود تو ہے مگر مقصود میں عمومیت ہے کہ مقصود اصلی ہو یا غیر اصلی چونکہ عبارۃ النص سے مراد لفظ قرآن اور عبارت قرآن ہے لہذا عبارۃ النص ظاہر کی صورت میں ہو یا نص کی صورت میں یا مفسر یا مطلق کی صورت میں ہر ایک پر اطلاق ہوتا ہے۔ نص اور عبارۃ النص کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے نکاح کی اباحت کو اللہ تعالیٰ کے فرمان: "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی الخ" سے استدلال کیا تو یہ عبارۃ النص ہے کہ اس کلام کو اگرچہ اباحت نکاح کو بیان کرنے کے لیے نہیں لایا گیا کہ مقصود اصلی کہلائے لیکن مقصود تو ہے لہذا یہ آیت اباحت نکاح کے سلسلے میں ظاہر ہوگی اور چوں کہ اس آیت کو تعداد نساء بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے جو مقصود اصلی ہے لہذا یہ فرمان عدد کے سلسلے میں نص ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تعداد نساء بیان کرنے میں نص اور اباحت نکاح میں عبارۃ النص ہے جو معنی کے ظہور کے لحاظ سے ظاہر ہے۔

واما اشارۃ النص فھو الخ سے عبارت کی غرض یہ ہے جس طرح کہ اس سے قبل عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم کو بیان کیا گیا تھا جس کو عبارۃ النص کی تعریف سمجھا جاتا ہے اسی طرح اما اشارۃ النص سے اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم کی تعریف ہے۔ اشارۃ النص کی تعریف اور اس سے ثابت شدہ حکم کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔

اشارۃ النص کی تعریف:

اشارۃ النص وہ عبارت اور کلام ہے جس سے ایسا حکم ثابت ہو جو کسی قسم کی زیادتی کے بغیر الفاظ میں غور وفکر کرنے سے ثابت ہو اور اس کے لیے کلام نہ لایا گیا ہو۔

اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم کی تعریف:

اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم یہ ہے کہ جو عبارۃ النص کی طرح نص کے الفاظ سے اس طرح ثابت ہو کہ نہ اس کے لیے کسی قسم کی زیادتی کی گئی ہو اور نہ ہی وہ مکمل طور پر ظاہر ہو اور نہ ہی اس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو بلکہ غور وفکر کے بعد ضمناً حاصل ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشارۃ النص کے ثبوت کے لیے تین قیدیں ہیں: (۱) بنظم النص کہ اس سے دلالت النص خارج ہوگئی کیونکہ دلالۃ النص کا ثبوت معنیٰ سے ہوتا ہے نہ کہ لفظ سے۔ (۲) من غیر زیادۃ کہ اس سے اقتضاء النص خارج ہوگئی کیونکہ اقتضاء النص عبارت کی زیادتی سے ثابت ہوتی ہے۔ (۳) ولا سیق الکلام لاجلہ: کہ اس سے عبارۃ النص خارج ہوگئی کیونکہ عبارۃ النص سوق کلام سے ثابت ہوتی ہے۔

لفظ کے بجائے نظم لانے کی وجہ:

قرآن مجید کے لیے لفظ کے استعمال کے بجائے نظم کے استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کا لغت میں معنیٰ پھینکنا ہے اور اس میں بے ادبی کا پہلو ہے جبکہ نظم کا معنیٰ موتیوں کا لڑی میں پرونا ہے اس معنیٰ میں ادب کا پہلو ہے اس لیے قرآن مجید کے لیے نظم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

ومثالہ سے مصنف عبارۃ النص اور اشارۃ النص پر ایک مثال قرآن مجید سے پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم" ان فقراء مہاجرین کے لیے ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے نکال دیے گئے۔

آیت کا شان نزول:

یہ آیت سورۂ حشر کی ان ابتدائی آیات میں سے ہے کہ جن میں غزوۂ بنونضیر میں ملنے والے مال کے متعلق شرعی حکم بیان کیا گیا کہ جو مال غزوہ بنونضیر میں بغیر جنگ کے حاصل ہوا وہ مال فیء ہے اور مال فیء کو مال غنیمت کی طرح فوج میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا ان کے درمیان فرق آگے آ رہا ہے۔ اور سورۂ حشر کی آیات میں یہ بات واضح ہے کہ اموال فیء کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتے بلکہ مسلمانوں کے مفاد عامہ اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے قیامت تک وقف ہوتے ہیں اموال فیء کے وقف ہونے پر سورۂ حشر کی یہ آیات نص قطعی ہیں۔ باغ فدک بھی مال فیء ہے اس کے متعلق اختیاری مطالعہ دیکھیں۔

مال غنیمت اور مال فیء میں فرق:

ان دونوں مالوں میں وجہ اشتراک یہ ہے کہ ان دونوں کا اطلاق کافروں سے حاصل شدہ مال پر ہوتا ہے اسی وجہ سے غنیمت اور فیء ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں جیسا کہ اصول الشاشی کے مصنف نے فیء کی جگہ غنیمت کا لفظ استعمال کیا وجہ افتراق یہ ہے کہ مال غنیمت وہ مال ہوتا ہے جو کافروں کے ساتھ جنگ وغلبہ کے نتیجہ میں حاصل ہو جب کہ مال فیء وہ مال ہوتا ہے جو بغیر جنگ وجدال کے کافروں سے حاصل ہو چا ہے وہ مال چھوڑ کر بھاگ جائیں یا ان سے جزیہ اور خراج کی صورت میں مال حاصل ہو۔

للفقراء الخ: (پہلی مثال) آیت مال غنیمت (خُمس) کے مستحقین کو بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے کہ مال غنیمت کے مستحق مہاجرین وفقراء ہیں لہذا استحقاق غنیمت کو بیان کرنے میں یہ آیت عبارۃ النص ہوئی اور اسی آیت کے لفظ فقراء میں غور وفکر کرنے سے مہاجرین کا فقیر ہونا ثابت ہوا کہ وہ مال جو مہاجرین مکہ مکرمہ میں ہجرت کے وقت چھوڑ آئے ہیں ان پر ان کی ملکیت نہیں رہی اسی وجہ سے ان کو فقراء کہا گیا لہذا ان کو فقیر کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی ملکیت سے مال نکل چکا ہے چونکہ فقیر وہ ہوتا ہے کہ جس کی ملکیت میں کچھ بھی نہ ہو یا نصاب کی مقدار کوئی چیز نہ ہو۔ لہذا لفظ فقراء میں غور وفکر کرنے سے معلوم ہوا کہ مہاجرین مکہ مکرمہ فقیر ہیں اس کا ثبوت اشارۃ النص سے ہے کہ جس کے لیے کلام کو نہیں لایا گیا بلکہ اس میں غور وفکر سے حاصل ہوا۔

نیز "فکان اشارة الی ان استیلاء الکافر الخ" سے مزید اشارۃ النص سے حاصل ہونے والے مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں کہ لفظ فقراء میں غور وفکر کرنے سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ مہاجرین کے مال پر کافروں کا قبضہ کرنا کافروں کی ملکیت کا سبب ہے کہ اس قبضہ سے کافروں کو مسلمانوں کے مالوں پر ملکیت حاصل ہو جائے گی یہ نہیں ہو سکتا کہ مال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جائے مگر کسی کی ملکیت میں داخل نہ ہو جیسا کہ قاعدہ ہے: "لاضیاع فی الاسلام" لہذا وہ مال کافروں کے غلبہ کی وجہ سے لازماً کافروں کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "الشیء اذا ثبت ثبت بلوازمہ" کہ جب کوئی شی ثابت ہوتی ہے اپنے لوازمات کے ساتھ ثابت ہوتی ہے لہذا کافروں کے قبضہ کی وجہ سے لازماً ان کی ملکیت ثابت ہوگی۔ نیز مہاجرین کے مال کو کافروں کی ملکیت میں داخل ہونے کو اجماع کی ایک قسم عدم القائل بالفصل سے ثابت کیا ہے جس کا تفصیلی تذکرہ اجماع کی بحث میں دوسری فصل کے تحت آئے گا۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص مہاجرین کے مالوں کو ان کی ملکیت سے نکلنے کا قائل ہے وہ کافروں کی ملکیت میں داخل ہونے کا بھی قائل ہے اور جو شخص مہاجرین کے مالوں کا ان کی ملکیت سے نہ نکلنے کا قائل ہے وہ کافروں کی ملکیت میں داخل نہ ہونے کا بھی قائل ہے لہذا اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں کہ مسلمانوں کی ملکیت سے مال نکل جائے مگر کسی کی ملکیت میں داخل ہی نہ ہو یہ احناف کا مذہب ہے جب کہ امام شافعی اشارۃ النص سے حاصل ہونے والے مسائل کو تسلیم نہیں کرتے۔

ویخرج سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ عبارۃ النص سے حاصل شدہ حکم (مہاجرین کے مال ان کی ملکیت سے نکل کر کافروں کی ملکیت میں داخل ہو گئے) کہ جس کی وجہ سے مہاجرین کا فقیر ہونا ثابت ہوا اس سے التزامی طور پر چند باتیں ثابت ہوتی ہیں ان کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ مسئلۃ الاستیلاء: کہ مہاجرین کے مال پر کافروں کے قبضہ کرنے کی وجہ سے کافروں کو ملکیت حاصل ہو جائے گی اور مہاجرین کی ملکیت سے مال نکل چکا ہے۔

۲۔ وحکم ثبوت الملك الخ: اگر کوئی تاجر کافروں سے اس قبضہ کیے ہوئے مال کو خرید لے تو تاجر کی ملکیت ثابت ہو جائے گی لہذا تاجر کا تصرف بیع، ہبہ وغیرہ سب درست ہوں گے اگر وہ مال غلام ہے تو اس کو آزاد کرنا بھی درست ہوگا۔

۳۔ وحکم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازی: اگر پھر کافروں سے مسلمانوں کا مقابلہ ہو جائے اور مسلمان اس مال پر قابض ہو جائیں تو اس مال کو مال غنیمت بنانا درست ہوگا اور مجاہدین کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔

۴۔ وعجز المالك الخ: اور تقسیم کے بعد پہلا مالک کسی مجاہد سے اپنے سابق مالک کو چھیننے کا حق نہیں رکھتا بلکہ پہلا مالک مجاہد اور غازی سے مال لینے سے عاجز ہوگا یہ حکم مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بعد کا ہے اگر مال غنیمت جمع ہوا بھی تقسیم نہ ہوا ہو تو پہلا مالک اپنا سامان لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔

۵۔ تفریعاته: تفریعات کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد جو حصہ جس مجاہد کے ہاتھ میں آ گیا وہ اسے خود استعمال کر سکتا ہے مثلاً اگر کوئی باندی ہے تو اس سے وطی کر سکتا ہے اور اسی طرح اس کو آزاد بھی کر سکتا ہے۔

اختیــــاری مــطـــالـعـــه

باغ فدک:

باغ فدک سات ہجری کو صلح سے بطور فیء حاصل ہوا اور اہل سنت کا باغ فدک کے متعلق نظریہ یہ ہے کہ فدک حضور ﷺ کو بغیر جنگ کے حاصل ہوا تھا اور یہ مال فیء تھا جس کے متعلق سورۂ حشر میں یہ تصریح ہے کہ مال فیء کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ وقف ہوتا ہے اور وقف میں نہ وراثت جاری ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس کو ہبہ کیا جا سکتا ہے لہٰذا اہل تشیع کا یہ دعویٰ باطل ہے کہ حضور نے باغ فدک حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ہبہ کر دیا تھا اور کبھی کہتے ہیں کہ یہ حضور کی وراثت تھی بلکہ باغ فدک حضور ﷺ خلفاء راشدین اور بالخصوص حضرت علی اور امام حسن کے دور خلافت میں بھی وقف ہی رہا اور ان کے بعد حضرت عمر بن عبدالعزیز اور ان کے بعد کے خلفاء نے بھی بطور وقف ہی استعمال کیا۔ ۱۳۴۲ھ کے بعد فدک ویران ہو گیا اب اس نام کی کوئی بستی ہی نہیں۔

”وَكَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ فَالْاِمْسَاكُ فِيْ اَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِاَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حَلِّ الْمُبَاشَرَةِ اِلَى الصُّبْحِ اَنْ يَّكُوْنَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ وَالْاِمْسَاكُ فِيْ ذَالِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ اُمِرَ الْعَبْدُ بِاِتْمَامِهٖ فَكَانَ هٰذَا اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي الصَّوْمَ وَلَزِمَ مِنْ ذَالِكَ اَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْاِسْتِنْشَاقَ لَا يُنَافِيْ بَقَاءَ الصَّوْمِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهٖ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهٗ فَاِنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَه عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِلَامِ وَالْاِحْتِجَامِ وَالْاِدْهَانِ لِاَنَّ الْكِتَابَ لِمَا سُمِّيَ الْاِمْسَاكُ اللَّازِمُ بِوَاسِطَةِ الْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ اَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عُلِمَ اَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلٰثَةِ وَعَلٰى هٰذَا يَخْرُجُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْاَلَةِ التَّبْيِيْتِ فَاِنَّ قَصْدَ الْاِتْيَانِ بِالْمَامُوْرِ بِهٖ اِنَّمَا يَلْزَمُ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْاَمْرِ وَالْاَمْرُ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ“۔

اوراسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان حلال کیا گیا تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں جماع کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان تک پھر تم روزے کو رات تک مکمل کرو پس صبح کے پہلے وقت میں جنابت کے ساتھ رکنا ثابت ہوگا اس لیے کہ صبح تک مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دن کا پہلا جزء جنابت کے ساتھ ہو اور اس جزء میں تین چیزوں سے رکنا روزہ ہے کہ جس کو مکمل کرنے کا بندے کو حکم دیا گیا ہے پس یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں اور اس سے یہ بات بھی لازم آئی کہ کلی اور ناک میں پانی چڑھانا روزہ کے باقی رہنے کے منافی نہیں اور اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جس شخص نے حالت روزہ میں منہ میں کوئی چیز چکھ لی روزہ فاسد نہ ہوگا پس اگر نمکین پانی کا ذائقہ کلی کے وقت پائے گا تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا اور اس سے احتلام اور پچھنے لگوانے اور تیل لگانے کا حکم معلوم ہوا اس لیے کہ جب کتاب اللہ نے اس امساک کا نام روزہ رکھا جو صبح کا پہلا جزء تین مذکورہ چیزوں سے باز رہنے کے واسطے سے لازم آئے۔ معلوم ہوا کہ روزہ کا رکن تین چیزوں سے رکنے سے پورا ہو جاتا ہے۔ اور اسی نص کی بناء پر رات کو نیت کرنے کے مسئلہ کا حکم نکالا جائے گا اس لیے کہ یقیناً مامور بہ کو بجالانے کی قید امر کے متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتی ہے اور امر پہلے جزء کے بعد متوجہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "واتموا الصیام الی اللیل" کی وجہ سے۔

دوسری مثال:

وکــــذالك الـــــخ: اس سے قبل مصنف نے عبارۃ النص اور اشارۃ النص پر پہلی مثال پیش کی تھی اب "وکذالك" سے دوسری مثال قرآن مجید سے پیش کر رہے ہیں وہ مثال یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نسائکم هن لباس لکم وانتم لباس لهن علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالئن باشروهن وابتغوا ما کتب الله لکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل"۔

اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ جب ابتداء رمضان کے روزے فرض کیے گئے تو افطار کے بعد کھانے، پینے اور اپنی بیویوں سے جماع کی اجازت صرف اس صورت میں تھی کہ جب تک آدمی جاگتا رہے اور سونے کے بعد یہ

امور حرام تھے جب صحابہ کرام اس صورت حال کی وجہ سے پریشان ہوئے تو یہ حکم منسوخ کرتے ہوئے رمضان کی راتوں میں مطلقاً کھانے، پینے اور جماع کی اجازت دی گئی اسی حکم کو بیان کرنے کے لیے یہ آیت لائی گئی کہ پہلے جو رمضان المبارک کی راتوں میں مخصوص حالت میں مفطرات ثلاثہ (کھانا، پینا اور جماع) کی اجازت تھی مگر اس آیت نے آ کر مفطرات ثلاثہ کی اجازت مطلقاً دے دی لہذا ان تین چیزوں کی اباحت کا ثبوت عبارۃ النص سے ہوا۔

اور اسی آیت سے دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ جنابت روزے کے منافی نہیں اگر روزہ جنابت کی حالت میں شروع ہوا یا روزے کی حالت میں احتلام کی وجہ سے جنابت لاحق ہوئی تو اس سے روزہ باطل نہیں ہوتا اور جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہوا اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں کھانے، پینے اور جماع کی اجازت رات کے آخر تک دی ہے اور یہ بات عبارۃ النص سے ثابت ہے اور یہ بات بھی عبارۃ النص سے ثابت ہے کہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک روزے کو مکمل کرنے کا حکم دیا گیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ رات کے آخری جز (صبح صادق) کے درمیان اتنا وقت نہیں کہ جنبی غسل کر سکے کیونکہ غسل ایک ممتد فعل ہے جس کو بجالانے کے لیے کچھ وقت اور انتظام درکار ہے۔

لہذا اگر کسی شخص نے صبح کاذب کے آخر میں جماع کیا تو لازماً روزے کا ایک حصہ صبح صادق کے طلوع ہونے کے فوراً بعد کے وقت میں جو روزہ ہوگا وہ حالت جنابت میں ہوگا کیوں کہ تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے جس کو پورا کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے۔ اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا اور روزے کی شروع کی کیفیت حالت جنابت میں ہے لہذا اگر روزہ جنابت کے منافی ہوتا تو روزہ کا وجود نہ ہوتا حالانکہ روزہ موجود ہے لہذا معلوم ہوا کہ روزہ جنابت کے منافی نہیں کیوں کہ شی اپنے منافی کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ "فالئن باشروھن" سے اشارۃ النص سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جنابت روزے کے منافی نہیں۔ لہذا جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ غسل جنابت میں کلی اور ناک میں پانی چڑھانا روزے کے منافی نہیں چونکہ غسل جنابت میں کلی اور ناک میں پانی چڑھانا دونوں فرض ہیں البتہ روزے کی حالت میں کلی کی جائے گی غرارہ نہیں کیا جائے گا۔

قولہ۔ ویتفرع منہ الخ سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ ناک میں پانی چڑھانا اور کلی کرنا روزے کی صحت کے منافی نہیں تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر روزہ دار کوئی چیز چکھ کر تھوک دے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ جب نمکین پانی کے ذریعے کلی کرنے اور اس کے چکھنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو پانی کے علاوہ دوسری شی کے چکھنے

سے بھی روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

سوال: کیا روزہ دار کو مطلقاً چکھنے کی اجازت ہے یا کچھ قید بھی ہے؟

جواب: چکھنے کی اجازت کے متعلق یہ بات یاد رہے کہ مجبوری کے وقت فقہاء کرام نے چکھنے کی اجازت دی ہے کہ مثلاً کسی عورت کا شوہر اتنا سخت ہے کہ سالن میں مصالحہ جات کے کم وزیادہ ہونے پر بیوی کو زدوکوب کرتا ہے تو اس صورت میں چکھ کر تھوک دینے کی اجازت ہے اس طرح کسی بچے کے لیے اور کوئی غذا نہیں تو روٹی چبا کر دی جا سکتی ہے جب کہ کوئی بے روزہ نہ ملے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بلا ضرورت نہیں چکھنا چاہیے مگر ضرورت کے تحت جائز ہے جیسا کہ ضرورت کے متعلق مشہور **قاعدہ** ہے: "الضرورات تتقدر بقدرها" ۔

"**وعلم**" سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے تین چیزوں سے رکنے کو روزہ قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر کسی شخص کو خواب میں احتلام ہو جائے یا پچھنے لگوائے یا تیل لگائے تو یہ امور روزے کے منافی نہیں لہٰذا ان امور کے واقع ہونے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ روزہ تین چیزوں سے رکنے کا نام ہے جس میں نیت بھی ضروری ہے اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ پچھنے لگوانے کے متعلق حدیث میں آتا ہے "افطر الحاجم والمحجوم" پچھنے لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ افطار ہو گیا۔ اس حدیث میں یہ بتلانا مقصود نہیں کہ ان کا روزہ ٹوٹ گیا بلکہ یہ بتانا ہے کہ روزہ ٹوٹنے کے قریب ہے وہ اس طرح کہ پچھنے لگانے والا منہ کے ذریعے خون کو چوستا ہے ممکن ہے کہ چوسنے کی وجہ سے حلق سے اتر جائے اور روزہ ٹوٹ جائے اور پچھنے لگوانے والے کا روزہ ٹوٹنے کے اس طرح قریب ہے کہ کمزوری کی وجہ سے عموماً روزہ توڑ دیا جاتا ہے۔

مسئلہ تبییت کی تخریج:

قولہ۔ وعلی هذا یخرج الخ: عبارت میں "هذا" اسم اشارہ کا مشار الیہ "کلوا واشربوا الخ" نص قرآنی ہے۔ مصنف اسی نص قرآنی سے ایک مسئلہ کی تخریج کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ تبییت ہے۔ تبییت باب تفعیل کا مصدر ہے جس کا معنی رات کو نیت کرنا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اداء رمضان میں رات کو روزے کی نیت کرنا شرط ہے یا نہیں اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے احناف کا مذہب یہ ہے کہ اداء رمضان میں رات کو روزے کی نیت کرنا شرط نہیں بلکہ صبح صادق سے لے کر زوال سے پہلے تک نیت کرنا جائز ہے۔ جب کہ شوافع کے نزدیک رات کو نیت کرنا شرط ہے اس کے بعد صبح صادق سے نیت کی گئی تو روزہ ادا نہ ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل:

حضرت امام شافعی حدیث سے دلیل دیتے ہیں کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل" اس شخص کا روزہ ہی نہیں کہ جس نے رات کو نیت نہیں کی۔ لہذا معلوم ہوا کہ رات کو روزے کی نیت کرنا ضروری ہے۔ نیز اداءِ رمضان میں اسی طرح رات کو نیت کرنا ضروری ہے کہ جس طرح قضا، کفارہ اور نذر مطلق کے روزوں میں رات کو نیت کرنا ضروری ہے۔

امام اعظم کی دلیل:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی دلیل مصنف نے "فان قصد الاتیان الخ" سے بیان کی جس کی وضاحت یہ ہے کہ روزہ عبادت مقصودہ میں سے ہے جس میں نیت ضروری ہے کہ نیت کے بغیر عمل درست نہیں ہوگا۔ نیت قصد وارادے کا نام ہے اور مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا) کو بجالانے کا ارادہ اسی وقت ضروری ہے کہ جب مامور بہ کی ادائیگی کی طلب پائی جائے اور یہاں مامور بہ روزہ ہے کہ جس کی ادائیگی کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا امر "ثم اتموا الصیام الی اللیل" ہے جو صبح صادق کے جزءِ اول کے بعد متوجہ ہو رہا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صبح صادق تک کھانے، پینے اور جماع کی اجازت دی ہے لہذا روزہ صبح صادق کے جزاول سے شروع ہوا کہ جس کو مکمل کرنے کا حکم "ثم اتموا الصیام الی اللیل" سے دیا گیا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ کسی چیز کی تکمیل اس کو شروع کرنے کے بعد ہی ہو سکتی ہے لہذا روزے کی تکمیل اس کے جزاول میں شروع ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس پر قرینہ کلمہ "ثم" ہے جو تعقیب مع التراخی کے لیے آتا ہے کہ جس سے معلوم ہوا کہ روزے کے شروع ہونے کے بعد امر "اتموا الصیام الی اللیل" متوجہ ہوا لہذا روزے کی نیت رات کو کرنا ضروری نہیں بلکہ صبح صادق کے شروع ہونے کے بعد بھی جائز ہے۔

آیت اور حدیث میں تطبیق:

امام شافعی کی بیان کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ اولاً یہ حدیث احناف کے مؤقف کے خلاف نہیں کیوں کہ احناف کا یہ اصول ہے کہ جب قرآن مجید کے معارض حدیث آجائے تو پہلے ان کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں تا کہ حدیث بھی معمول بہ ہو جائے۔ اور یہاں تطبیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ روزہ ایک ایسا عمل ہے جو

رات تک بڑھتا ہے اور نیت عمل کو متعین کرنے کے لیے ہے چونکہ حدیث رات کو روزے کی نیت کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے جب کہ آیت محض جائز ہونے پر دلالت کرتی ہے لہذا آیت کے تحت "للاکثر حکم الکل" کی وجہ سے صبح صادق سے لے کر زوال سے پہلے تک نیت کرنے کو جائز قرار دیا تا کہ دن کا اکثر حصہ نیت کے ساتھ پایا جائے کیونکہ شرعی لحاظ سے روزے کے صحیح ہونے کے لیے نیت ضروری ہے لہذا حدیث کی روشنی میں رات کو نیت کرنا بھی جائز اور آیت کی روشنی میں صبح صادق سے لے کر زوال تک نیت کرنا بھی جائز ٹھہری۔

ثانیاً امام شافعی کی بیان کردہ حدیث ان احادیث کے مخالف ہے کہ جن میں یہ بات ثابت ہے کہ نفلی روزے کی حالت میں جب حضور ﷺ صبح کو گھر تشریف لاتے تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے پوچھتے کہ کچھ کھانے کے لیے ہے اگر جواب ہاں میں ہوتا تو کھا لیتے اگر جواب نہ میں ہوتا تو فرماتے کہ میں روزہ دار ہوں لہذا امام شافعی کی بیان کردہ حدیث میں نفی کمال پر محمول ہے کہ جس طرح "لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" وغیرہ احادیث میں تاویل کی جاتی ہے اسی طرح اس حدیث میں بھی تاویل ہے۔

اداء رمضان کو قضاء وغیرہ پر قیاس کرنا:

امام شافعی کا اداء رمضان کو قضاء، کفارہ اور نذر مطلق پر قیاس کرنا جائز نہیں کیوں کہ اداء رمضان میں رمضان کا روزہ خود معین ہے کہ جس میں غیر کا ازدحام نہیں جب کہ قضاء، کفارہ اور نذر مطلق کے روزوں میں غیر کا ازدحام ہے کہ جس دن ان میں سے کسی کو رکھا جا رہا ہے اسی دن دوسرے روزے کو بھی رکھنا جائز ہے اس لیے ان میں رات کو تعیین لازم ہے۔

سوال: عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا کیا حکم ہے نیز تعارض کے وقت کس کو ترجیح ہوگی؟

جواب: عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں البتہ فرق یہ ہے کہ عبارۃ النص کا مدلول ہر حال میں قطعی ہوتا ہے جب کہ اشارۃ النص کا مدلول کبھی قطعی ہوتا ہے اور کبھی ظنی ہوتا ہے اگر ان دونوں کے درمیان تعارض آ جائے تو عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز عبارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور اس کے لیے کلام کو بھی لایا جاتا ہے جب کہ اشارۃ النص اس کے برعکس ہے کہ نہ وہ مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی اس کے لیے کلام کو لایا جاتا ہے۔

"وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا

وَلَا اِسْتِنْبَاطًا مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا فَالْعَالِمُ بِاَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ اَنَّ تَحْرِيْمَ التَّافِيْفِ لِدَفْعِ الْاَذٰی عَنْهُمَا وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْاَبِ بِسَبَبِ الْاِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ اَوِ الْقَتْلِ قِصَاصًا"۔

اور بہر حال دلالۃ النص تو وہ معنی ہے کہ جس کا حکم منصوص علیہ کے لیے بطور لغت اور عرف معلوم ہوا ہو نہ کہ اجتہاد اور استنباط کے طور پر اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان "ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما" میں ہے پس لغت عرب کی وضعوں کو جاننے والا پہلی بار سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ والدین سے تکلیف دور کرنے کے لیے اُف کہنا حرام ہے اور اس نوع (دلالۃ النص) کا حکم اس حکم کی علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ والدین کو مارنا، گالی دینا مزدوری کے طور پر باپ سے خدمت لینا اور قرض کی وجہ سے ان کو قید کرنا اور قصاص میں قتل کرنا حرام ہے۔

قولہ واما دلالة النص الخ سے قبل مصنف نے چوتھی تقسیم کی دو قسمیں بیان کی تھیں اب دلالۃ النص سے تیسری قسم بیان کر رہے ہیں۔

دلالة النص کی تعریف:

مصنف نے اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: "دلالة النص هی ما علم فيه علة للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهادا ولا استنباطا" دلالۃ النص وہ معنی ہے جس کے متعلق لغۃ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ حکم منصوص علیہ کی علت ہے کہ جس میں اجتہاد کو دخل نہیں ہوتا۔ خلاصہ تعریف یہ ہے کہ جو معنی دلالۃ النص سے ثابت ہو وہی معنی حکم کی علت ہوتا ہے۔

تعریف کے فوائد قیود:

تعریف کے فوائد قیود کو بیان کرنے سے یہ بات پیش نظر رہے کہ گذشتہ دو قسموں (عبارۃ النص اور اشارۃ النص) کا تعلق نظم (لفظ) سے تھا اور باقی دو قسموں (دلالۃ النص اور اقتضاء النص) کا تعلق معنی سے ہے اب فوائد قیود

یہ ہیں کہ کلمہ "ما" سے مراد معنی ہے اس قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص خارج ہو گئے کیوں کہ ان دو قسموں کا تعلق نظم سے ہے نہ کہ معانی سے اور "لغۃ" کی قید سے اقتضاء النص خارج ہو گئی کیونکہ وہ عقلاً یا شرعاً معلوم ہوتی ہے نہ کہ لغۃ اور اسی طرح اس قید سے قیاس بھی خارج ہو گیا کیونکہ اس کا ثبوت لغۃ سے نہیں بلکہ علت اجتہادی سے ہے لہذا مصنف نے "لااجتهادا ولااستنباطا" لاکر لغۃ کی تاکید کرتے ہوئے ان لوگوں کا رد کیا کہ جو دلالۃ النص اور قیاس کو صرف علت دیکھتے ہوئے ایک شمار کرتے ہیں۔

دلالۃ النص اور قیاس میں فرق:

ان کے درمیان چار طرح کا فرق ہے: ۱: دلالۃ النص قطعی ہوتی ہے جب کہ قیاس عموماً ظنی ہوتا ہے۔ ۲: دلالۃ النص کو ہر ماہر زبان جان سکتا ہے جب کہ قیاس پر مجتہد کے علاوہ کوئی مطلع نہیں ہو سکتا۔ ۳: دلالۃ النص کی مشروعیت قیاس کی مشروعیت سے مقدم ہے۔ ۴: منکرین قیاس بھی دلالۃ النص کا انکار نہیں کرتے۔ ان چار فرقوں نے آکر ان لوگوں کے نظریے کو باطل کر دیا کہ جو دلالۃ النص اور قیاس کو ایک ہی چیز شمار کرتے ہیں۔

عبارۃ النص، اشارۃ النص اور دلالۃ النص کے معنی میں فرق:

ان کے معنی میں فرق یہ ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں معنی سے مراد لغوی معنی ہے جس کے لیے لفظ موضوع لہ ہے جبکہ دلالۃ النص میں معنی سے مراد لغوی معنی نہیں بلکہ التزامی معنی ہے۔

دلالۃ النص کی مثال:

قوله ومثاله في قوله تعالىٰ: سے مصنف دلالۃ النص پر قرآن مجید سے مثال پیش کر رہے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: "ولاتقل لهما اف ولاتنهر" اور تم والدین کو اُف نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو۔ اس آیت میں یہ بات تو عبارۃ النص سے ثابت ہے کہ والدین کے لیے کلمہ اُف کہنا ممنوع و حرام ہے۔ یہ آیت دلالۃ النص کی مثال اس طرح بنتی ہے کہ صاحب زبان "ولاتقل لهما اف ولاتنهر" پڑھ اور سن کر یہ سمجھ سکتا ہے کہ باری تعالیٰ کا مقصد صرف لفظ اُف کہنے سے روکنا نہیں بلکہ اس کے معنی التزامی (تکلیف اور رنج پہنچانے) سے روکنا مراد ہے اور اس کو سمجھنے کے لیے کسی غور و فکر یا اجتہاد کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا والدین کو مارنا، گالی گلوچ وغیرہ کا حرام ہونا دلالۃ النص سے ثابت ہوا۔

دلالۃ النص کا حکم:

قولہ وحکم ھذا النوع الخ: یہاں سے دلالۃ النص کا حکم بیان کیا جارہا ہے۔ دلالۃ النص کا حکم یہ ہے کہ جہاں جہاں علت پائی جائے گی وہاں وہاں منصوص علیہ کا حکم بھی پایا جائے گا مثلاً فرمان باری تعالیٰ "ولاتقل لهما" کا حکم یہ ہے کہ والدین کے سامنے کلمہ "اُف" کہنا حرام ہے اس کے حرام ہونے کی علت کلمہ "اُف" کہنے سے والدین کو تکلیف پہنچانا ہے لہذا جہاں جہاں تکلیف پہنچنے کی علت پائی جائے گی وہاں وہاں اس قول وفعل کے حرام ہونے کا حکم پایا جائے گا چونکہ والدین کو مارنے، گالی دینے، مزدور بنا کر خدمت لینے، قرضہ کے عوض ان کو قید کرنے اور اس طرح بیٹے کو ناحق قتل کرنے پر قصاصا والدین کو قتل کیے جانے سے تکلیف پہنچتی ہے لہذا یہ تمام قول وفعل دلالۃ النص کی وجہ سے حرام ہوں گے۔

کلمہ اُف کی نحوی حیثیت:

"اُف" اسم فعل ہے اور اس فعل کی عموماً دو قسمیں ہیں اسم فعل بمعنی ماضی اور اسم فعل بمعنی امر حاضر لیکن ایک قسم قلیل الاستعمال بھی ہے جو فعل مضارع کے معنی میں آتی ہے اور کلمہ "اُف" فعل مضارع "اتضجر" کے معنی میں ہے اور بعض نحویوں نے پھر "اتضجر" کو "تضجرت" ماضی کے معنی میں لیا ہے۔

"ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ اَصْحَابُنَا وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ بِالْوِقَاعِ بِالنَّصِّ بِالْاَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قِيْلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْاِمَامُ الْقَاضِيْ اَبُوْزَيْدٍ لَوْ اَنَّ قَوْمًا يَعُدُّوْنَ التَّاْفِيْفَ كَرَامَةً لَايَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَاْفِيْفُ الْاَبَوَيْنِ"۔

پھر دلالۃ النص، نص کے درجہ میں ہے یہاں تک کہ دلالۃ النص کے ذریعے حدود وکفارات کو ثابت کرنا صحیح ہے۔ ہمارے علماء نے کہا کہ جماع کی وجہ سے کفارہ، نص سے ثابت ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے دلالۃ النص سے ثابت ہے اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا کہ اسی علت پر حکم کا دار ومدار ہوگا۔ امام قاضی ابوزید نے کہا کہ اگر لوگ اف کہنے کو اپنے معاشرے میں عزت سمجھتے ہوں تو ان پر اپنے والدین کے سامنے اُف کہنا حرام نہ ہوگا۔

دلالۃ النص کا حکم:

قولہ' ثم دلالۃ النص: مصنف کی غرض دلالۃ النص کے حکم کو بیان کرنا ہے کہ جس طرح عبارۃ النص مفید یقین اور لزوم عمل میں قطعی و یقینی ہے، اسی طرح دلالۃ النص بھی مفید یقین اور لزوم عمل میں قطعی اور یقینی ہوتی ہے اس کی دلیل یہ دی کہ جس طرح عبارۃ النص سے حدود و کفارات ثابت ہوتے ہیں اسی طرح دلالۃ النص سے بھی حدود و کفارات ثابت ہوتے ہیں لہذا حدود و کفارات کا دلالۃ النص سے ثابت ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ دلالۃ النص کا حکم قطعی ہے ظنی نہیں کیونکہ اگر دلالۃ النص کا حکم ظنی ہوتا تو اس سے حدود و کفارات ثابت نہ ہوتے چونکہ ظنی میں شبہ ہوتا ہے اور شبہ سے حدیں ساقط ہو جاتی ہیں۔

دلالۃ النص سے حد ثابت ہونے کی مثال یہ ہے کہ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ سے زنا سرزد ہو گیا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شادی شدہ ہونے کی وجہ سے رجم کیا۔ حضرت ماعز کو رجم کرنا عبارۃ النص سے ثابت ہے۔ اور حضرت ماعز کے علاوہ شادی شدہ شخص کا زنا کی وجہ سے رجم کیا جانا دلالۃ النص سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ حضرت ماعز کو رجم اس لیے نہیں کیا گیا کہ وہ ماعز تھے یا صحابی رسول تھے یا کسی خاص علاقہ سے تعلق رکھتے تھے بلکہ اس حکم (رجم) کی علت کو صاحب زبان فوراً سمجھ لے گا کہ اس حکم کی علت شادی شدہ ہونے کی صورت میں زنا کرنا ہے لہذا جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی وہاں وجوب رجم کا حکم پایا جائے گا لہذا حضرت ماعز کے علاوہ کو حد زنا لگانا دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

دلالۃ النص سے کفارہ ثابت ہونے کی مثال حدیث اعرابی ہے کہ ایک اعرابی نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا پھر اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "میں برباد ہو گیا اور میں نے دوسرے کو بھی برباد کر دیا" تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کیا ہوا تو عرض کی کہ رمضان کے روزے کی حالت میں جماع کر بیٹھا تو حضور نے فرمایا ایک غلام بطور کفارہ ادا کرو، اس پر اعرابی نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنی گردن کے علاوہ کسی گردن کا مالک ہی نہیں میں تو نہایت ہی غریب ہوں اس پر حضور نے فرمایا کہ دو مہینے کے روزے رکھو، اس پر اعرابی نے عرض کی یا رسول اللہ میں ایک روزے کی حالت میں اس مصیبت میں گرفتار ہو گیا تو دو ماہ کے روزے کیسے رکھ سکتا ہوں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو، اس پر اعرابی نے عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہایت ہی غریب ہوں اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک طرف ہو

کر بیٹھ جاؤ وہ اعرابی بیٹھ گیا کہ کچھ ہی دیر بعد ایک کھجوروں کا ٹوکرا حضور کی بارگاہ میں پیش کیا گیا تو حضور ﷺ نے فرمایا وہ اعرابی کدھر ہے تو اعرابی نے عرض کی میں حاضر ہوں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کھجوروں کا ٹوکرا لے کر غریبوں میں تقسیم کر دو تو اس پر اس اعرابی نے عرض کی یا رسول اللہ مجھ سے زیادہ غریب کون ہے اس پر حضور مسکرائے اور فرمایا جا تو ہی کھا لے اور اپنی اولاد کو کھلا دے اور تیرے بعد یہ مقدار کسی کے لیے کافی نہیں۔ (اس حدیث سے اختیارات مصطفےٰ ﷺ کا ثبوت بھی ملتا ہے جس کی نفیس بحث اختیاری مطالعہ میں دیکھیں)۔

اس حدیث سے یہ بات تو عبارۃ النص سے ثابت ہے کہ اگر کسی روزہ دار نے جماع سے روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب ہے اور جماع کے علاوہ قصداً کھانے اور پینے سے روزے کے کفارے کا واجب ہونا دلالۃ النص سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ کفارہ کے واجب ہونے کا حکم اس لیے نہیں دیا گیا کہ وہ اعرابی تھے یا صحابی رسول تھے بلکہ اس حکم (وجوب کفارہ) کی علت کو صاحب زبان فوراً سمجھ لے گا کہ اس حکم کی علت قصداً روزے کا توڑنا ہے لہذا جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں حکم بھی پایا جائے گا لہذا جماع کے علاوہ قصداً کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا یہ بات دلالۃ النص سے ثابت ہوئی۔

وعلی اعتبار هذا المعنی الخ: سے مصنف کی غرض گذشتہ عبارت میں بیان کردہ ضابطہ پر دلیل بیان کرنا ہے۔ **ضابطہ** یہ تھا کہ جہاں علت ہوگی وہاں حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں علت معدوم ہوگی وہاں حکم بھی معدوم ہوگا۔ مصنف نے اسی ضابطہ پر پہلی مثال قاضی امام ابوزید کے قول کو پیش کیا ہے قاضی امام ابوزید کا قول یہ ہے کہ قرآن مجید میں "لاتقل لهما اف" میں والدین کو اُف کہنے کی مطلقاً ممانعت ہے مگر چونکہ دلالۃ النص میں حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے لہذا اگر کسی علاقہ میں لوگ والدین کے لیے اف کے کلمہ کو اعزاز و تعظیم سمجھتے ہوں تو اس جگہ علت (ایذا رسانی) موجود نہیں ہے لہذا حکم (تحریم تافیف) بھی موجود نہ ہوگا اگرچہ یہ بات آیت "ولاتقل لهما اف" کے ظاہری لحاظ سے مخالف ہے۔

اختیاری مطالعہ

اختیارات مصطفےٰ ﷺ

حدیث اعرابی اختیارات مصطفےٰ ﷺ پر ایک بڑی واضح دلیل ہے اسی کی مناسبت سے عقیدہ اہل سنت کو پیش کیا جاتا ہے اہل سنت و جماعت کا اختیارات مصطفےٰ کے بارے میں "عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور نبی کریم ﷺ

کو یہ مقام ومرتبہ عطا فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت اور قضاء الٰہی کے ماتحت جس چیز کو چاہیں حلال قرار دیں اور جس کو چاہیں حرام قرار دیں اور جس کو چاہیں عطا فرمادیں اور جس کو چاہیں تو عمومی حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیں۔ اختیارات مصطفیٰ کو تفویض احکام بھی کہتے ہیں''۔ مشیت اور قضاء الٰہی کی قید سے ان لوگوں کا لایعنی سوال ختم ہوگیا کہ جو کہتے ہیں کہ اگر حضور کو اختیار تھا تو آپ کا فر رشتہ داروں کو مسلمان کیوں نہیں بنا سکے حالانکہ حضور ﷺ کو یہ پسند تھا کہ سب لوگ مسلمان ہو جائیں چونکہ حضور مشیت الٰہی اور قضاوقدر کے تحت اختیارات رکھتے ہیں اور ہوتا وہی ہے جو مشیت الٰہی اور تقدیر الٰہی میں ہوتا ہے۔ اختیارات مصطفیٰ ﷺ کے عقیدے کو بیان کرنے سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ حضور ﷺ اللہ تعالیٰ کے احکام کے مقابلے میں احکام نافذ کرتے ہیں بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو محض پیغام رساں اور ایلچی بنا کر نہیں بھیجا جیسا کہ منکرین اختیارات مصطفیٰ ﷺ کا عقیدہ ان کی کتب میں موجود ہے۔ بلکہ حضور ﷺ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور مشیت کے نمائندے تھے اور اسرار الوہیت کے محرم اور مزاج خداوندی کے شناساں تھے آپ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اذن سے شارع بنا کر بھیجا تھا اور آپ کا بنایا ہوا ہر قانون اور قاعدہ رضاء الٰہی کا مظہر تھا آپ محض قانون دان ہی نہ تھے بلکہ قانون ساز بھی تھے اس لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے اختیارات مصطفیٰ پر بیسیوں قرآن مجید کی آیات اور سینکڑوں احادیث کریمہ ہیں لیکن یہاں حدیث اعرابی کو ہی پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفارے میں دیے جانے والے کھانے کا مصرف مسکین کو قرار دیا ہے کہ کفارہ دینے والا کفارہ کی رقم یا کھانا خود استعمال نہیں کر سکتا جب کہ حدیث اعرابی میں صراحتاً موجود ہے کہ حضور نے کفارہ دینے والے کو خود اور اس کی اولاد کو کھانے کی اجازت عطا فرمائی اور ساتھ یہ بھی فرمایا کہ یہ مقدار صرف تیرے لیے ہے تیرے بعد کسی کے لیے جائز نہیں کہ حضور ﷺ نے عمومی حکم سے نکال کر اعرابی کو خود کھانے کی اجازت دی یہ بات یاد رہے کہ جب بھی خارجی لوگ اختیارات مصطفیٰ ﷺ کی نفی میں کوئی آیت یا حدیث پیش کریں گے تو آیت یا حدیث کا آدھا حصہ پڑھتے ہیں اور جس حصہ میں ثبوت ہے اس کو چھوڑ دیتے ہیں یا مفہوم کو توڑ کر پیش کرتے ہیں۔

"وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ الآية وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْعًا لَايَمْنَعُ الْعَاقِدَيْنِ عَنِ السَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ بِاَنْ كَانَا فِيْ سَفِيْنَةٍ تَجْرِيْ اِلَى الْجَامِعِ لَايُكْرَهُ الْبَيْعُ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَايَضْرِبُ اِمْرَاَتَهٗ فَمَدَّ شَعْرَهَا اَوْ عَضَّهَا اَوْ خَنَقَهَا يَحْنَثُ اِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْاِيْلَامِ وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْاِيْلَامِ لَايَحْنَثُ وَمَنْ حَلَفَ لَايَضْرِبُ فُلَانًا فَضَرَبَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَايَحْنَثُ لِانْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْاِيْلَامُ وَكَذَا

لَوْحَلَفَ لَایَتَکَلَّمُ فُلَانًا فَکَلَّمَہٗ بَعْدَ مَوْتِہٖ لَایَحْنَثُ لِعَدَمِ الْاِفْہَامِ وَبِاعْتِبَارِ ھٰذَا الْمَعْنٰی یُقَالُ اِذَا حَلَفَ لَایَاکُلُ لَحْمًا فَاَکَلَ لَحْمَ السَّمَکِ اَوِ الْجَرَادِ لَایَحْنَثُ وَلَوْاَکَلَ لَحْمَ الْخِنْزِیْرِ اَوِ الْاِنْسَانِ یَحْنَثُ لِاَنَّ الْعَالِمَ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ یَعْلَمُ اَنَّ الْحَامِلَ عَلٰی ھٰذَا الْیَمِیْنِ اِنَّمَا ھُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا یَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَیَکُوْنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِیَّاتِ فَیُدَارُ الْحُکْمُ عَلٰی ذَالِکَ"۔

اوراسی طرح ہم نے باری تعالیٰ کے قول"یا ایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوٰۃ الخ" کے متعلق کہا کہ اگر ہم بیع کی کوئی ایسی صورت تجویز کر لیں جو بائع اور مشتری کو جمع کی طرف سعی کرنے سے نہ روکے، بایں طور کہ وہ دونوں ایسی کشتی میں سوار ہوں کہ جو جامع مسجد کی طرف چل رہی ہو تو بیع مکروہ نہیں ہوگی اور اس پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کے بال پکڑ کر کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبوچا تو وہ حانث ہو جائے گا جب کہ مذکورہ امور میں سے ایک تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہو اور اگر مارنے کی صورت اور بال کھینچے بغیر درد لہو ولہب کی صورت میں بطور مذاق پایا جائے تو وہ حانث نہ ہوگا اور جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کو مرنے کے بعد مارا تو وہ شخص معنی ضرب کے معدوم ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور اسی طرح کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہیں کرے گا پھر اس شخص نے اس کی موت کے بعد گفتگو کی تو قسم اٹھانے والا افہام وتفہیم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لیے کہ لغت اور محاورہ کو جاننے والا سنتے ہی یہ بات جان لے گا کہ اس قسم پر ابھارنے والی چیز اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس خون سے پیدا ہونے والی چیزوں سے احتراز کرنا مراد ہوگا لہٰذا حکم کو اسی پر دائر کیا جائے گا۔

وکذالک قلنا فی قولہ تعالٰی یا ایھا الذین امنوا الخ: اس سے قبل مصنف نے ایک ضابطہ بیان کیا تھا کہ حکم کا دار و مدار علت پر ہے اس ضابطہ پر ایک مثال قاضی امام ابوزید کے قول سے دی تھی اب اسی ضابطہ پر دوسری مثال قرآن مجید کی آیت سے دے رہے ہیں۔ جمعۃ المبارک کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:"یا ایھا الذین امنوا

اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللّٰہ وذروا البیع" اس آیت کریمہ سے یہ ثابت تو عبارۃ النص سے ثابت ہے کہ جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو جمعہ کی ادائیگی کے لیے کوشش کرنا واجب ہے اور کاروبار (تجارت) کو چھوڑنا لازم ہے لیکن کاروبار کو چھوڑنے کا حکم اس علت کی بنا پر ہے کہ جمعہ کی ادائیگی میں کاروبار خلل انداز ہو رہا ہو تو یہ کاروبار ممنوع ہوگا اور دلالۃ النص سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر کاروبار کی کوئی ایسی صورت ہو کہ جس میں کاروبار بھی جاری و ساری ہو اور جمعہ کی طرف جانے میں رکاوٹ بھی نہ ہو مثلاً کشتی یا گاڑی پر بیٹھ کر خرید و فروخت کرنے والے جامع مسجد کی طرف جمعہ کی ادائیگی کے لیے جا رہے ہوں تو یہ بیع جائز ہوگی کیوں کہ ممانعت کی علت جمعہ کی طرف جانے میں رکاوٹ کا ہونا ہے جو یہاں معدوم ہے لہذا علت معدوم ہے تو حکم (ممانعت) بھی معدوم ہوگا اور یہ بیع بغیر کراہت کے جائز ہوگی۔

وعلی ھذا قلنا سے اسی ضابطہ پر تیسری مثال دے رہے ہیں کہ حکم کا دارومدار علت پر ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا کہ میں اپنی بیوی کو نہیں ماروں گا اس قسم کی علت بیوی کو تکلیف نہ دینا ہے لہذا اگر شوہر نے بیوی کو مارا نہیں مگر بال کھینچے یا کاٹ دیا یا گلا دبوچا اگر یہ امور شوہر سے بیوی کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے کیے گئے تو شوہر حانث ہو جائے گا کیونکہ علت (اذیت) پائی گئی تو حکم (حانث ہونا) بھی پایا جائے گا اگر مذکورہ امور تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ ہوں یا مارنا تو ہو مگر مزاق اور لعو ولہب کے طور پر ہو تو حانث نہ ہوگا کیونکہ علت (اذیت) نہ پائی گئی تو حکم (حانث کا نہ ہونا) بھی نہیں پایا جائے گا۔

ومن حلف الخ سے مصنف گذشتہ ضابطہ پر چوتھی مثال دے رہے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو نہ مارنے کی قسم کھائی پھر قسم کھانے والے نے اس شخص کے فوت ہونے کے بعد اسے مارا تو حانث نہ ہوگا اس قسم کی علت اس کو تکلیف نہ پہنچانا ہے لہذا اگر مرنے کے بعد اس کو مارا تو حانث اس لیے نہ ہوگا کہ مرنے کے بعد میت کو مارنے سے تکلیف نہیں ہوگی لہذا جب علت (تکلیف کا ہونا) معدوم ہے تو حکم (حانث ہونا) بھی معدوم ہوگا۔

وکذا لو حلف الخ سے مصنف اسی ضابطہ پر پانچویں مثال دے رہے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہیں کروں گا پھر قسم کھانے والے نے فلاں کے مرنے کے بعد اس سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس قسم کی علت اس شخص کو سمجھانا ہے جو کہ معدوم ہے لہذا علت (افہام) کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم (حانث ہونا) بھی معدوم ہوگا۔

سوال: چوتھی اور پانچویں مثال پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ میت کو تکلیف پہنچانا اور میت کا سننا قرآن

واحادیث سے ثابت ہے پھر حالف حانث کیوں نہیں ہوتا؟

جواب: میت کو تکلیف پہنچنا اور میت کا سننا یقیناً قرآن وحدیث سے ثابت ہے باقی حالف کا حانث نہ ہونا عدم عرف کی وجہ سے ہے کہ عرف عام میں تکلیف پہنچنا اور میت کا سننا نہیں سمجھا جاتا اور چونکہ قسم کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے۔ (سماع موتی پر اختیاری مطالعہ دیکھیں)۔

وباعتبار هذا المعنى الخ: سے مصنف گذشتہ ضابطہ پر چھٹی مثال دے رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا اللہ کی قسم میں گوشت نہیں کھاؤں گا اگر اس نے مچھلی یا ٹڈی کھالی تو حانث نہ ہوگا اگر انسان یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو حانث ہو جائے گا اس کی دو تقریریں ہیں۔

پہلی تقریر:

یہ ہے کہ صاحب زبان پہلی مرتبہ لحم کا نام سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ اس قسم کھانے کا مقصد ان چیزوں کے کھانے سے رکنا ہے جو خون سے پیدا ہوتی ہیں چونکہ مچھلی اور ٹڈی میں خون نہیں ہوتا بلکہ ان میں رطوبت ہوتی ہے کیونکہ خون کی پہچان یہ ہے کہ خون دھوپ میں خشک ہو جانے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے جب کہ ان کا خون سیاہ نہیں بلکہ سفید ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ان میں خون نہیں بلکہ خون کے مشابہ رطوبت ہے نیز مچھلی اور ٹڈی میں خون نہ ہونے کی یہ دلیل بھی ہے کہ یہ دیگر خون والے جانوروں کی طرح ذبح نہیں ہوتے خصوصاً مچھلی میں خون نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مچھلی پانی میں رہتی ہے اور خون والا جانور پانی میں زندگی بسر نہیں کر سکتا جب حالف نے مطلقاً گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو مطلق کے متعلق **قاعدہ** ہے: "المطلق ينصرف الى الفرد الكامل" کہ مطلق کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائے گا اور فرد کامل وہ گوشت ہے کہ جس میں خون ہونے کی وجہ سے شدت پائی جائے جب کہ مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کی وجہ سے شدت کا پہلو نہیں لہذا مچھلی کا گوشت فرد کامل نہیں تو علت (خون) کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم (حانث ہونا) بھی معدوم ہوگا یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب حالف نے بغیر نیت کے قسم کھائی ہو اگر مچھلی کی نیت کی تو مچھلی کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

دوسری تقریر:

مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہونے کی وجہ عرف عام بھی ہے چونکہ قسموں کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے

اور عرف میں مچھلی فروش کو گوشت فروش (قصائی) نہیں کہا جاتا ہر دو کے کاروبار کرنے والوں کے ناموں کا الگ ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ مچھلی فروش گوشت فروش نہیں اور قسموں کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے چونکہ عرف میں مچھلی گوشت نہیں لہذا علت (گوشت) کے معدوم ہونے سے حکم (حانث ہونا) بھی معدوم ہوگا اگرچہ قرآن مجید میں مچھلی پر لحم کا اطلاق ہوا ہے مگر وہ مجازا ہے چونکہ مچھلی میں لحم کا حقیقی معنی (خون سے پیدا شدہ گوشت) نہیں پایا جاتا۔

انسان اور خنزیر:

باقی رہی یہ بات کہ انسان اور خنزیر کا کھانا تو حرام ہے مگر گوشت کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے کیونکہ ان کا گوشت خون ہی سے بنتا ہے اور حالف کا اس لحم سے رکنا مراد ہے جو خون سے پیدا شدہ ہو لہذا انسان اور خنزیر میں علت (خون سے پیدا شدہ گوشت) کے پائے جانے کی وجہ سے کھانے پر حکم (حانث ہونا) لاگو ہوگا۔

سوال: دلالۃ النص اور اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم میں تعارض آجائے تو ترجیح کس کو ہوگی وجہ بیان کریں؟

جواب: جب دلالۃ النص اور اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم میں تعارض آجائے تو اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ اشارۃ النص میں نظم (لفظ) اور معنی دونوں موجود ہوتے ہیں جب کہ دلالۃ النص میں فقط معنی معتبر ہوتا ہے چونکہ معنی کے معتبر ہونے کے لحاظ سے اشارۃ النص اور دلالۃ النص دونوں برابر ہیں لیکن اشارۃ النص میں نظم کی قید زائد ہے جس کی وجہ سے اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر ترجیح حاصل ہے۔

اختیاری مطالعہ

سماع موتی:

- اہل سنت و جماعت کا سماع موتی (میت کے سننے) کے متعلق عقیدہ یہ ہے کہ سماع موتی قرآن وحدیث سے ثابت ہے اور سماع موتی کا دارومدار قبر و برزخ کی زندگی پر موقوف ہے اگر قبر و برزخ کی زندگی ہوگی تو سماع موتی بھی ثابت ہوگا اہل سنت کا یہ متفق علیہ عقیدہ ہے کہ کفار و مشرکین اور گنہگار مومن کے لیے عذاب اور نیکوں کے لیے ثواب برحق ہے اس عقیدے کی مخالفت معتزلہ، خوارج اور بعض روافض نے کی ہے صاحب اصول الشاشی کی بیان کردہ چوتھی اور پانچویں مثال کا سہارا لے کر بعض حنفی کہلانے والے لوگ معتزلہ اور خوارج کے نظریے کو ثابت کرنے کے لیے

کوشاں ہیں بلکہ قسموں میں اس طرح کی مثالیں جس فقہی کتاب میں ہوں ان کو پیش کرتے ہیں۔ ائمہ احناف نے قسموں کے مسائل میں ان مثالوں کو صرف فقہی مسئلہ کے طور پر بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا اگر اس کے مرنے کے بعد کلام کیا تو حانث نہ ہوگا ائمہ کرام نے صرف اتنا کلام کیا ہے جب کہ اس سے خارجیوں نے ائمہ احناف کی طرف منسوب کرتے ہوئے استدلال کیا کہ احناف بھی عدم سماع کے قائل ہیں یہ صراحتاً جھوٹ ہے بلکہ ائمہ احناف کا وہی عقیدہ ہے جو شروع میں بیان کیا گیا۔

حانث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قسموں کا دارومدار عرف پر ہے اور عرف عام میں صرف دنیوی زندگی میں ہی ناراضگی اور خفگی کے اظہار کے لیے کلام ترک کیا جاتا ہے میت کے ساتھ کلام کرنا اگرچہ حقیقی کلام ہے کہ میت سنتی اور سمجھتی ہے لیکن عرف میں کلام سے دنیاوی زندگی میں کلام کرنا مراد ہے اسی طرح مارنے کی بھی یہی صورت ہے کہ دنیاوی زندگی میں مارنا مراد ہے ان قسموں کو دنیاوی زندگی کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ عرف عام ہے عرف عام کی شرعی حیثیت کو اس سے قبل اختیاری مطالعہ کے تحت بیان کیا گیا ہے ملاحظہ کیجیے۔ لہٰذا میت سے سماع کی نفی کو ثابت کرنے کے لیے ان فقہی جزئیات کو پیش کرنا کم علمی کی دلیل ہے۔

"وَأَمَّا الْمُقْتَضِيْ فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَايَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهٖ كَانَ النَّصُّ اِقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِيْ نَفْسِهٖ مَعْنَاهُ مِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ أَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْأَةِ إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَانَ الْمَصْدَرُ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَإِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْاَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْاٰمِرُ نَوٰى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْهُ عَنِّيْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِيْ مَعْنٰى قَوْلِهٖ بِعْهُ عَنِّيْ بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ فَاَعْتِقْهُ عَنِّيْ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَيَثْبُتُ الْقَبُوْلُ كَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ"۔

اور بہرحال اقتضاء النص پس وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کا معنی ثابت نہ ہو گویا کہ نص نے اس عبارت کی زیادتی کا تقاضا کیا تاکہ اس کا معنی فی نفسہ صحیح ہو سکے اس کی مثال شرعی احکام میں شوہر کا قول "انت طالق" ہے کیونکہ طالق عورت کی صفت ہے مگر صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے گویا مصدر اقتضاء موجود ہے اور جب کسی شخص نے کہا کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار

درہم کے عوض آزاد کر۔ پس اس نے کہا کہ میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی لہذا اس پر ایک ہزار واجب ہوگا اگر حکم دینے والے نے اس میں کفارے کی نیت کی تو آزادی اسی سے واقع ہوگی کہ جس کی نیت کی اور یہ اس لیے کہ اس کا قول تو اس کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر۔ تقاضا کرتا ہے کہ اس کے اس قول کا معنی تو فروخت کر اس کو مجھے ایک ہزار کے بدلے پھر تو میرا وکیل بن جا آزاد کرنے کے لیے پھر اسے میری طرف سے آزاد کردے تو بیع اقتضاء کے طور پر ثابت ہوگی اور قبول بھی اسی طرح ثابت ہوگا کیونکہ وہ بیع کے باب میں رکن ہے۔

واما المقتضی سے مصنف چوتھی تقسیم کی چوتھی قسم اقتضاء النص کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں:

اقتضاء النص کی تعریف:

اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اما المقتضی فهو زیادة علی النص لایتحقق معنی النص الا به" اقتضاء النص، نص پر وہ زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کا معنی ثابت نہ ہو۔

تعریف کی تشریح:

اقتضاء النص کی عام فہم تعریف یہ ہے کہ عبارت کا اپنے الفاظ کے معانی سے زائد کسی ایسے معنی پر دلالت کرنا کہ جس پر شرعاً یا عقلاً کلام کا سچا ہونا یا درست ہونا موقوف ہو اور جہاں اقتضاء النص ہوگی وہاں چار چیزیں ہوں گی: (۱) وہ عبارت جو زیادتی کو چاہتی ہو اسے مقتضِی (اسم فاعل کا صیغہ) کہا جاتا ہے۔ (۲) جو زیادتی چاہی گئی ہو اسے مقتضَی (اسم مفعول کا صیغہ) کہا جاتا ہے۔ (۳) مقتضِی اور مقتضَی کے درمیان نسبت کو اقتضاء کہا جاتا ہے۔ (۴) وہ حکم جو مقتضَی سے ثابت ہوگا۔

نص پر زیادتی کی صورتیں:

جیسا کہ اقتضاء النص کی تشریح میں یہ بیان کیا تھا کہ کلام کے سچا ہونے یا درست ہونے کے لیے زیادتی کا نام اقتضاء النص ہے اس سے معلوم ہوا کہ اولاً اس کی دو صورتیں ہیں: ۱: جس زیادتی کا مقصد کلام کے صدق کے لیے ہو۔ ۲: جس زیادتی کا مقصد کلام کے درست ہونے کے لیے ہو پھر دوسری صورت کی دو صورتیں ہیں: ۱: جس زیادتی کا

اعتبار شرعی لحاظ سے ہو۔۲: جس زیادتی کا لحاظ عقلی لحاظ سے ہو لہذا مجموعی لحاظ سے کل تین صورتیں ہوئیں۔

شرعاً صدق کی صورت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک اس معنی کا لحاظ نہ کیا جائے تو شریعت کی روشنی میں صدق کا ثبوت نہ ہو سکے گا اس کی مثال یہ حدیث ہے کہ: "ان اللہ رفع عن امتی الخطا والنسیان" اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور نسیان کو اٹھا لیا بظاہر اس حدیث کے دو مفہوم بنتے ہیں۔ پہلا یہ کہ امت محمد یہ سے خطا اور نسیان کا صدور نہیں ہو سکتا۔ دوسرا مفہوم یہ کہ خطا اور نسیان سے اگر کوئی عمل ہو جائے تو اس کو ختم کیا جا سکتا ہے حالانکہ یہ دونوں مفہوم درست نہیں کہ امت محمد یہ سے خطا اور نسیان کا صدور بھی ہوتا ہے اور جو عمل خطا اور نسیان کی صورت میں واقع ہوتا ہے اس کو ختم بھی نہیں کیا جا سکتا۔ حالانکہ یہ حدیث (ارشاد نبوی) ہے کہ جس کے جھوٹا ہونے کا امکان بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے حدیث کے سچا ہونے کے پیش نظر خطا اور نسیان سے پہلے "اثم یا حکم" کا لفظ مقدر ہوگا جس سے معنی یہ ہوگا کہ خطا اور نسیان کا گناہ یا حکم اس امت سے اٹھا لیا گیا ہے۔

شرعاً صحت کی صورت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس زائد معنی کا لحاظ نہ کیا جائے تو کلام شرعی لحاظ سے درست ہی نہ ہو مثلاً قرآن مجید میں کفارہ کی مد میں آزاد کیے جانے والے غلام کا تذکرہ "تحریر رقبة" کے الفاظ سے موجود ہے اس عبارت کے بظاہر دو مفہوم ہیں پہلا مفہوم یہ ہے کہ کسی بھی گردن کو آزاد کیا جائے چاہے وہ آزاد ہی کیوں نہ ہو لیکن یہ مفہوم اس لیے باطل ہے کہ آزادی کا محل غلام ہوتا ہے نہ کہ آزاد دوسرا مفہوم یہ ہے کہ کسی کا غلام پکڑ کر آزاد کر دیا جائے لیکن یہ مفہوم بھی باطل ہے کیوں کہ آزاد کرنے والے کی اپنی ملکیت میں غلام کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا کفارہ کے درست ہونے کے لیے "رقبہ" کے ساتھ "مملوکة له" مقدر ہوگا اب معنی یہ ہوگا کہ جو غلام آزاد کرنے والے کی اپنی ملک میں ہو۔

عقلاً صحت کی صورت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر زائد معنی کا اعتبار نہ کیا جائے تو عقلی لحاظ سے کلام درست نہ ہوگا مثلاً ارشاد ربانی ہے: "واسئل القریة" بستی سے پوچھیے حالانکہ عقلی لحاظ سے پوچھ گچھ اور گفتگو کسی انسان ہی سے ہو سکتی ہے۔ جمادات تو اس کے اہل نہیں اس لیے بظاہر یہ کلام درست نہیں کہ جب تک "القریة" سے پہلے ایسا لفظ مقدر نہ مانیں جو انسانوں

کے لیے ہو۔لہذا "القریۃ" سے پہلے اہل یا اصحاب کا لفظ مقدر ہوگا اب معنی یہ ہوگا بستی والوں سے پوچھیے۔

مقتضی، محذوف اور مقدر میں فرق:

ان تینوں کے درمیان وجہ اشتراک یہ ہے کہ یہ تینوں لفظوں میں مذکور نہیں ہوتے لیکن وجہ افتراق میں تفصیل یہ ہے کہ احناف میں سے ائمہ متقدمین ان کے درمیان کچھ فرق نہیں کرتے مصنف نے بھی متقدمین کا مسلک اپنائے ہوئے اقتضاء النص کی تعریف میں لغت، عقل اور شرع کی قید نہیں لگائی۔ جب کہ متاخرین ان کے درمیان فرق کرتے ہیں ان تینوں کے درمیان مختلف تعبیرات سے فرق بیان کیا گیا ہے مگر اس فرق کو دیگر لوگوں نے دلائل سے رد کیا ہے لیکن زیادہ تر ان کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ جو چیز کلام کو لغۃ یا شرعا یا عقلا درست کرنے کے لیے ثابت کی گئی ہوگی وہ مقدر کہلائے گی اور جو چیز کلام کو لغۃ درست کرنے کے لیے ہوگی وہ محذوف کہلائے گی اور جو کلام کو شرعاً درست کرنے کے لیے ہوگی وہ مقتضی کہلائے گی۔

مقتضی کے تعین کے ذرائع:

مقتضی کی تعیین کے دو ہی ذرائع ہیں: (۱) دلائل۔ (۲) قرائن۔

اقتضاء النص کی مثال:

قولہ مثالہ فی الشرعیات قولہ انت طالق الخ: مصنف اقتضاء النص پر شرعی احکام سے پہلی مثال پیش کررہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق" تو طلاق والی ہے شوہر کا جملہ "انت طالق" اگرچہ جملہ تامہ ہے کہ "انت" مبتدا اور "طالق" سے پہلے "امراۃ" موصوف محذوف اپنی صفت طالق سے مل کر "انت" مبتدا کی خبر ہے مگر "طالق" صیغہ صفت اسم فاعل کا ہے اور صیغہ اسم فاعل اسماء مشتقہ میں سے ایک صیغہ صفت ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر صیغہ صفت اپنے مشتق منہ (مصدر) پر دلالت کرتا ہے۔

جب "طالق" صیغہ صفت ہے اور صیغہ صفت مصدر کا تقاضا کرتا ہے لہذا "طالق" کے تقاضے کی وجہ سے "طالق" کے بعد لفظ طلاق مصدر معتبر ہوگا لہذا "انت طالق" کہنا "انت طالق طلاقا" کہنا ہوگا اس جملے میں "انت طالق" مقتضی اور لفظ طلاق مصدر مقتضی ہوگا۔

سوال: "انت" مبتدا مؤنث ہے تو خبر بھی مؤنث "طالقة" ہونی چاہیے جب کہ "طالق" مذکر ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: نحوی ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ الفاظ جو مؤنث کے ساتھ مخصوص ہوں تو ان میں تانیث کی علامت لانا اور نہ لانا دونوں درست ہیں لہذا طالق اور طالقة حائض اور حائضہ حامل اور حاملة اسی طرح مرضع اور مرضعة دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔

دوسری مثال:

قوله واذا قال الخ: اقتضاء النص کی دوسری مثال پیش کی جارہی ہے مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی سے کہا "اعتق عبدك عنی بالف درهم" کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کردے تو اس نے کہا کہ میں نے آزاد کر دیا تو یہ غلام آمر (حکم دینے والے) کی طرف سے آزاد ہوگا اگر آمر نے آزادی سے کفارہ کی نیت کی تو کفارہ ادا ہو جائے گا اور آمر پر غلام کا عوض ایک ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔ آمر کے جملہ "اعتق" میں آزاد کرنے کا حکم ہے اور "عبدك" میں دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہے اور "بالف درهم" میں باعوض وبدل کی ہے یہ جملہ بیع کا تقاضا کرتا ہے مگر بیع وشرا کا ذکر نہیں کیونکہ آمر کا امر "اعتق" کا تقاضا ہے کہ غلام کو آزاد کرے حالانکہ غلام پر آمر کی ملکیت نہیں جب غلام پر ملکیت حاصل نہیں تو آزاد بھی نہیں کر سکتا اور "بالف درهم" کا تقاضا ہے کہ عوض ہے تو معوض بھی ہوگا حالانکہ معوض (غلام مملوک) موجود نہیں تو اس جملے اور عبارت نے اپنے مفہوم کی درستگی کے لیے تقاضا کیا کہ کچھ عبارت مقدر مانی جائے تا کہ اعتاق اور عوض وغیرہ ثابت ہو سکیں تو اصل عبارت یہ ہوگی "بع عبدك عنی بالف ثم كن وكيلی بالاعتاق فاعتقه عنی" تو اس غلام کو مجھے ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کر پھر تو میرا آزاد کرنے کا وکیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے۔ بیع کو مقدر ماننے کی طرح وکالت کو بھی اقتضاء النص کے طور پر مقدر مانا جائے گا کیوں کہ غلام کو آزاد کرنے کا حق یا تو مالک کو ہے یا اس کے وکیل کو ہے۔

"ویثبت القبول كذالك الخ": سے ایک وہم کا ازالہ کیا وہم یہ ہے کہ یہ بات تو سمجھ آگئی کہ بیع اقتضاء النص سے ثابت ہوئی مگر بیع کے انعقاد کے لیے ایجاب وقبول بھی ضروری ہیں جب کہ یہاں موجود نہیں؟ اس وہم کا ازالہ یوں کیا کہ جس طرح بیع اقتضاء النص سے ثابت ہوئی تھی اسی طرح بیع کے رکن بھی اقتضاء النص سے ثابت ہوں گے

کیونکہ کوئی بھی شیء اپنے رکن کے بغیر نہیں پائی جاسکتی جیسا کہ **قاعدہ** ہے:"الشیء لایوجد الا برکنہ"۔

"وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْيُوْسُفَ اِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَايَحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى الْقَبْضِ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُوْلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقَبُوْلُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ فَاِذَا اَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اِقْتِضَاءً اَثْبَتْنَا الْقَبُوْلَ ضَرُوْرَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِيْ بَابِ الْهِبَةِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهِبَةِ لِيَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰى اَنَّهٗ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ"۔

اوراسی وجہ سے امام ابویوسف نے کہا جب کسی شخص نے کہا تو اپنا غلام بغیر کسی عوض کے میری طرف سے آزاد کردے تو اس نے کہا میں نے آزاد کردیا تو آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اور یہ کلام ہبہ اور توکیل کا تقاضا کرتا ہے اور اس میں قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ بیع کے باب میں قبضہ قبول کے درجے میں ہے لیکن ہم جواب دیں گے کہ قبول بیع میں رکن ہے پس جب ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو قبول کو ضرورۃً ثابت کیا برخلاف باب ہبہ میں قبضہ کے کیونکہ قبضہ میں ہبہ رکن نہیں ہے کہ اقتضاء النص کے طریقے سے ہبہ کا حکم ہونا قبضہ کا بھی حکم ہوجائے اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے لہذا بقدر ضرورت مقدر ہوگا۔

ولهـذا : سے مصنف نے اقتضاء النص پر تیسری مثال پیش کی جو امام ابویوسف کا مذہب ہے جب کہ طرفین کا مذہب ان کے خلاف ہے:

امام ابویوسف کا مذہب مع دلیل:

امام ابویوسف نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے دوسرے مرد سے کہا"اعتق عبدك عني بغير شيء" تو اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی عوض کے آزاد کرتو مخاطب نے جواب دیتے ہوئے کہا"اعتقت" میں نے آزاد کردیا تو یہ آزادی آمر کی جانب سے ہوگی اور یہاں ہبہ اور توکیل اقتضاءً ثابت ہوں گے۔ اس مسئلہ کو امام یوسف نے گزشتہ مسئلے"اعتق عبدك عني بالف درهم" پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح"عني بالف درهم" میں بیع اقتضاءً

ثابت ہوئی تھی اس بیع میں اس کا رکن قبول بھی اقتضاءً ثابت ہوا تھا اسی طرح "علی بغیر شیء" میں بھی یہ کلام بغیر عوض کی وجہ سے اقتضاءً ہبہ اور توکیل پر محمول ہوگا اور اس کی اصل عبارت یہ ہوگی "هب لی عبدك ثم كن وكيلی بالاعتاق" تو اپنا غلام مجھے ہبہ کر پھر تو آزاد کرنے کا میرا وکیل بن جا چوں کہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے لہذا جس طرح بیع میں رکن (قبول) اقتضاءً ثابت ہوا تھا اسی طرح ہبہ میں قبضہ بھی اقتضاءً ثابت ہوگا لہذا جب رکن ساقط ہو سکتا ہے تو شرط بدرجہ اولی ساقط ہو سکتی ہے۔ امام ابو یوسف کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک آمر نے غلام موہوب پر اگرچہ قبضہ نہیں کیا لیکن اس کے باوجود آمر ہی کی جانب سے آزادی پائی گئی۔

امام ابو یوسف کے قیاس کا جواب:

ولکنا نقول سے مصنف نے طرفین کی طرف سے امام ابو یوسف کو جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ امام ابو یوسف کا ہبہ کے مسئلے کو بیع کے مسئلے پر قیاس کرنا، قیاس مع الفارق ہے وجہ فرق یہ ہے کہ قبول بیع میں رکن ہے جب کہ قبضہ ہبہ میں شرط ہے۔

رکن اور شرط میں فرق:

رکن اور شرط میں فرق یہ ہے کہ رکن شی میں داخل ہوتا ہے لہذا قبول اقتضاء ثابت ہوگا جب کہ شرط شی سے خارج ہوتی ہے لہذا قبضہ اقتضاء ثابت نہ ہوگا نیز ایجاب وقبول ساقط بھی ہو جاتے ہیں مثلاً بغیر ایجاب وقبول کے لین دین کیا جائے تو رکن (ایجاب وقبول) ساقط ہو جاتے ہیں اس کو بیع تعاطی کہتے ہیں جب کہ ہبہ میں قبضہ کسی بھی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا ہبہ میں قبضہ کا ہونا شرط ہے چونکہ اس جگہ ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا لہذا ہبہ کے درست نہ ہونے کی وجہ سے غلام کی آزادی آمر کی جانب سے نہیں ہوگی کہ اس کی جانب سے کفارہ ادا ہو سکے بلکہ یہ آزادی مامور کی طرف سے ہوگی اور غلام کی ولا مامور کے لیے ہوگی۔

اقتضاء النص کا حکم:

وحکم المقتضی سے مصنف اقتضاء النص کا حکم بیان کر رہے ہیں اقتضاء النص کا حکم یہ ہے کہ مقتضی ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتا ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہذا مقتضی جب بھی ثابت ہوگا اس کی اتنی ہی مقدار ثابت ہوگی کہ جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکے کہ جس طرح پہلی مثال "انت

طالق" میں طلاقا اور دوسری مثال "اعتق عبدك عني بالف درهم" میں قبول کو ثابت مانا گیا۔

"وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلٰثَ لَايَصِحُّ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُورًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِيْ حَقِّ الْوَاحِدِ وَعَلٰى هٰذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهٖ إِنْ أَكَلْتُ وَنَوٰى بِهٖ طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَايَصِحُّ لِأَنَّ الْأَكْلَ يَقْتَضِيْ طَعَامًا فَكَانَ ذٰلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَاتَخْصِيْصَ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِيْصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُوْمَ"۔

اور اس وجہ سے ہم نے کہا جب کسی شخص نے کہا "تو طلاق والی ہے" اور اس سے تین کی نیت کی تو صحیح نہیں اس لیے کہ طلاق کو اقتضاءً مذکور فرض کیا جاتا ہے لہذا بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے اٹھ جاتی ہے لہذا ایک طلاق کے حق میں مقدر مانا جائے گا اور اسی اصول پر اس قول کا حکم نکالا جائے گا "اگر میں نے کھایا" اور اس سے ایک کھانے کی نیت کی نہ کہ دوسرے کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ لفظ اکل کھانے کی چیز کا تقاضا کرتا ہے۔ پس کھانے کی چیز اقتضاءً ثابت ہوگی لہذا طعام بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہے کیونکہ تخصیص عموم پر اعتماد رکھتی ہے۔

قوله ولهذا قلنا انت طالق الخ: ولہذا سے مصنف اسی اصول پر کہ مقتضی بقدر ضرورت ہی مقدر مانا جاتا ہے پہلی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق" اور اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی تین طلاقوں کی نیت کے باوجود بیوی پر ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ "انت طالق" سے جو طلاق ثابت ہے وہ اقتضاءً ثابت ہے کہ جس کی عبارت "انت طالق طلاقا" ہے اور جو اقتضاءً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت ایک طلاق مراد لینا کافی ہے کہ جس سے "انت طالق طلاقا" کا تکلم صحیح ہو، تاکہ عاقل وبالغ کا کلام لغو نہ ہو جائے لہذا اس کلام کو درست قرار دینے کے لئے ایک طلاق کافی ہے دو کی نیت کرنا درست نہ ہوگی کیونکہ دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں اور نہ ہی فرد حکمی ہیں (اس کی تفصیل آخری مثال میں آرہی ہے) اور تین کی بھی نیت کرنا درست نہیں کیونکہ تین کی نیت کرنا ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت ایک سے حاصل ہو سکتی ہے اسی بات کو مصنف نے "فيقدر مذكورا في حق الواحد" سے بیان کیا ہے۔

وعلی ھذا یخرج الحکم الخ: سے مصنف اصول پر کہ مقتضی بقدر ضرورت ہی معتبر مانا جاتا ہے ایک حکم کی تخریج بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا "ان اکلت فعبدی حر" اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے کہ قسم کھانے والے نے پہلے ماکول و مطعوم کو مطلقاً بولا پھر قسم کھانے والے نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی تو احناف کے نزدیک اس کی تصدیق نہ دیانۃً (بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان) اور نہ ہی قضاءً (قاضی کے نزدیک) کی جائے گی جب کہ امام شافعی کے نزدیک اس کی تصدیق دیانۃً تو کی جائے گی مگر قضاء نہیں کی جائے گی۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ "اکلت" کا مقتضی "طعاما" ہے جو کہ امام شافعی کے نزدیک عام ہے۔ عام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "طعاما" ان اکلت کے سیاق میں نکرہ ہے کہ جس طرح نکرہ تحت نفی ہونے کی وجہ سے عام ہوتا ہے اسی طرح نکرہ سیاق شرط میں ہونے کی وجہ سے عام ہے جب طعام عام ہے تو تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہے مگر یہ نیت خلاف ظاہر ہے اور جہاں نیت خلاف ظاہر ہو وہاں دیانۃً تو تصدیق کی جاتی ہے مگر قضاء تصدیق نہیں کی جاتی۔ نیز امام شافعی اکلت فعل کے متعدی ہونے کی وجہ سے مفعول طعاما کو مقدر مانتے ہیں اور مقدر کا وہی حکم ہے جو ملفوظ کا ہوتا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "المقدر کالملفوظ" لہذا ملفوظ عام میں تخصیص کی نیت درست ہونے کی طرح مقدر عام میں بھی تخصیص طعام کی نیت درست ہوگی۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک کسی مخصوص، مطعوم، ماکول کی نیت درست نہ ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ "اکلت" فعل متعدی ہے جو مطعوم و ماکول کا تقاضا کرتا ہے تو "اکلت" کے تقاضا کی بنا پر "طعاما" مقدر مانا گیا اور اس مثال میں "اکلت" فعل عبارت میں مذکور ہے اور "طعاما" کو اقتضاءً ثابت کیا گیا اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہذا قسم کھانے والے نے جو طعام مخصوص کی نیت کی ہے وہ ضرورت سے زائد ہے جب کہ ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص جائز نہیں چونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے جب کہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا بلکہ بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے۔ جب مقتضی میں عموم نہیں تو تخصیص بھی درست نہ ہوگی لہذا مخصوص طعام کی نیت کی تصدیق نہ دیانۃً اور نہ ہی قضاءً کی جائے گی اس گفتگو سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طعام عام نہیں لیکن مطلق تو ہے کہ جس میں تقیید ہو سکتی ہے کہ مخصوص طعام کی نیت کو تقیید کی بنا پر درست قرار دیا جائے لیکن یہ

شبہ بھی درست نہیں کیونکہ طعام کے بعض افراد کو مراد لینا تخصیص ہے تقیید نہیں۔

تخصیص وتقیید میں فرق:

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخصیص ذوات میں ہوتی ہے جبکہ تقیید اوصاف میں ہوتی ہے۔فرق کی مثال یہ ہے کہ "رجـــال" مطلق ہے اگر اس سے کوئی خاص قبیلہ مراد لیا جائے تو یہ تخصیص ہے تقیید نہیں کیوں کہ قبیلہ ذوات میں سے ہے اسی طرح "طعاما" سے بعض خاص قسم کے کھانے مراد لینا تخصیص ہے تقیید نہیں اور یہ گزر چکا ہے کہ فرد مطلق میں تخصیص جائز نہیں لہذا کسی خاص کھانے کی نیت بھی ضرورت سے زائد ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

"وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِعْتَدِّیْ وَنَوٰی بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً لِاَنَّ الْاِعْتِدَادَ يَقْتَضِيْ وُجُوْدَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُوْدًا ضُرُوْرَةً وَلِهٰذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِاَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ عَلٰی قَدْرِ الضَّرُوْرَةِ فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ اِلَّا وَاحِدٌ لِمَا ذَكَرْنَا"۔

اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے دخول کرنے کے بعد "اعتـــدی" کہا اور اس سے نیت طلاق کی کی تو اقتضاءً طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ اعتداد طلاق کے وجود کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق ضرورۃً مقدر مانی جائے گی اور اسی وجہ سے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اس لیے کہ بینونت کی صفت ضرورت کی مقدار سے زائد ہے پس اقتضاء کے طور پر ثابت نہ ہوگی اور ایک ہی طلاق واقع ہوگی اس کی وجہ سے جو ہم نے پہلے ذکر کیا۔

ولو قال بعد الدخول الخ: سے مصنف اقتضاء النص پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں۔مثال یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا "اعتــــدی" تو شمار کر اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاء النص کے طور پر طلاق واقع ہو جائے گی اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اعتداد کنایہ کے الفاظ میں سے ہے یہ متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہے یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ شوہر یہ کہہ رہا ہے تو ان احسانات کو شمار کر جو میرے تجھ پر ہیں یا ان نعمتوں کو شمار کر جو تجھ پر اللہ تعالیٰ کی ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ تو عدت سے فارغ ہونے کے لیے حیض کو شمار کر چونکہ لفظ "اعتدی" الفاظ کنایہ میں سے ہے اور کنایہ سے حکم تب ثابت ہوگا کہ جب متکلم کی جانب سے نیت پائی جائے یا اس کی تعیین پر کوئی قرینہ پایا جائے جب متکلم نے طلاق کی نیت کر لی تو اب "اعتدی" کا مطلب عدت گزارنا اور حیض شمار کرنا ہے عدت گزارنا اور حیض شمار کرنا بغیر طلاق کے نہیں ہو سکتا لہذا اقتضاء النص کے طریقے پر طلاق کو مقدر مانا جائے گا گویا شوہر نے یوں کہا

"طلقتك اعتدی" چونکہ یہاں طلاق کو اقتضاءً ثابت مانا گیا ہے اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی مقدر ہوتی ہے لہذا "اعتدی" سے واقع ہونے والی طلاق، طلاق رجعی ہوگی اس سے طلاق بائنہ یا تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیونکہ ضرورت ایک طلاق سے پوری ہوجاتی ہے جب طلاق بائنہ اور تین طلاقوں کی ضرورت نہیں تو طلاق رجعی ہی واقع ہوگی جیسا کہ قاعدہ ہے: "الضرورۃ تتقدر بقدرھا" اگرچہ "اعتدی" لفظ کنایہ ہے کہ جس سے طلاق بائنہ واقع ہونی چاہیے مگر اس لفظ میں شدت کا معنی نہیں پایا جاتا جو کہ بائنہ کے لیے شرط ہے، اس لیے اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس کے علاوہ دو لفظ اور بھی ہیں: (۱) استبرئ ۔ (۲) انت واحدۃ ۔

مصنف نے مدخول بہا کی قید لگا کر اس عورت کو خارج کیا کہ جو غیر مدخول بہا ہو کیونکہ غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہوتی بلکہ واقع ہونے والی طلاق طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔

دلالت اور اقتضاء میں تعارض کی صورت میں حکم:

جب دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں تعارض آجائے تو دلالۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی چونکہ اقتضاء النص دلالۃ النص سے کمزور ہے لہذا اقوی کو ضعیف پر ترجیح ہوگی۔ چاروں اقسام کی جامع مثال: "حرمت علیکم امھاتکم" آیت ہے۔ اس آیت میں ان عورتوں کا تذکرہ ہے کہ جن سے نکاح جائز نہیں۔ اس آیت میں جن عورتوں کی حرمت کا تذکرہ ہے ان کا ثبوت عبارۃ النص سے ہے اور رضائی خالہ کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ دودھ پلانے والی کو ماں کہا گیا لہذا اس کی بہن، خالہ قرار پائے گی اور پھوپھیوں اور خالاؤں کی حرمت سے دلالۃ النص کے طور پر دادی اور نانی کی حرمت سمجھ آئی ہے اور "حرمت علیکم" کے الفاظ سے اقتضاءً ان عورتوں کی ذوات کی حرمت مراد نہیں بلکہ ان سے شادی کی حرمت مراد ہے لہذا اس کی اصل عبارت یوں ہوگی: "حرم علیکم التزوج"۔

"۱۰: فَصْلٌ فِي الْاَمْرِ اَلْاَمْرُ فِي اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ اِفْعَلْ وَفِي الشَّرْعِ تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ"۔

یہ فصل امر کے بیان میں ہے امر لغت میں کہنے والے کا دوسرے کو "افعل" (تو کر) کہنا اور اصطلاح شرع میں دوسرے پر کسی کام کے لازم کرنے کا نام امر ہے۔

امر کی مباحث کا خلاصہ:

امر کی مباحث کو پانچ عنوانات سے محفوظ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ امر کی حقیقت وموجب کا بیان (حکم کیا ہے)۔

۲۔ آمر کا بیان (کس نے دیا)۔

۳۔ مامور اور مکلف کا بیان (کس کو دیا)۔

۴۔ مامور بہ اور فعل کا بیان (کیا حکم دیا)۔

۵۔ مامور فیہ اور وقت کا بیان (کب اور کس وقت کے لیے دیا)۔

مصنف نے ان پانچ عناوین کو چھ فصلوں میں بیان کیا ہے۔ پہلی تین فصلوں میں امر کی حقیقت اور موجب کا بیان ہے اور چوتھی فصل میں مامور بہ اور مامور فیہ کا بیان ہے اور پانچویں فصل میں مامور بہ کی خوبی وحسن کا بیان ہے اور چھٹی فصل میں مامور بہ کی اقسام کا بیان ہے آمر اور مامور کا بیان ہر فصل میں ہے۔

سوال: اگر امر اور نہی خاص کی اقسام میں سے ہیں تو پھر ان کو خاص کی اقسام سے علیحدہ کیوں بیان کیا؟

جواب: امر اور نہی خاص ہی کی اقسام میں سے ہیں ان میں سے ہر ایک کو معنی معین کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ امر طلب فعل کے لیے اور نہی ترک طلب فعل کے لیے ہے اگر چہ ان کو خاص کی بحث میں بیان کرنا چاہے تھا مگر چونکہ امر اور نہی ''اصول فقہ'' کی اہم مباحث سے تعلق رکھتے تھے کہ شریعت کے اکثر احکام ان دونوں کے متعلق ہیں۔ اس لیے ان کو پورے اہتمام کے ساتھ علیحدہ فصلوں میں تفصیلا بیان کیا گیا اسی وجہ سے تمام اہل اصول نے کتاب اللہ کی دیگر اقسام کی طرح ان کو بھی مستقل فصلوں میں بیان کیا ہے۔

سوال: جب امر اور نہی دونوں خاص کی قسمیں ہیں پھر امر کو پہلے کیوں بیان کیا گیا؟

جواب: اس سوال کے اجمالی دو جواب ہیں پہلا یہ کہ مصنف خود مختار ہیں جس طرح چاہیں مقدم ومؤخر کر سکتے ہیں دوسرا یہ کہ اگر نہی کو امر پر مقدم کیا جاتا تو اس پر یہی سوال وارد ہوتا کہ نہی کو کیوں مقدم کیا گیا؟ اس کا تفصیلی جواب یہ ہے کہ محققین نے اس سوال کے متعدد وجوہ سے جواب دیے ہیں:

۱۔ امر میں کام کرنے کی طلب ہوتی ہے جو وجودی چیز ہے جب کہ نہی میں کام نہ کرنے کی طلب ہوتی ہے جو عدمی چیز ہے وجودی چیز عدمی پر مقدم ہوتی ہے اس وجہ سے مصنف نے امر کو نہی پر مقدم کیا۔

۲۔ تمام موجودات کلمہ "کــــن" سے معرض وجود میں آئیں اور کلمہ کن امر ہے لہذا یہ بات ثابت ہوئی کہ امر پہلے ظاہر ہوا اور جو پہلے ظاہر ہو وہ تمام پر مقدم ہوتا ہے اسی وجہ سے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا۔

۳۔ انسان کو سب سے پہلے امر سے خطاب کیا گیا: "اسجدوا لآدم"۔

۴۔ بروز محشر حضور تاجدار انبیاء شفیع المذنبین حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ سے رب تعالیٰ خطاب فرمائے گا: "ارفع راسك یا محمد" اسی طرح دیگر کئی وجوہات کی بناء پر امر کو نہی پر مقدم کیا گیا۔

امر کی مباحث کا نقشہ

تقسیم اول — باعتبار حسن
- حسن لعینہ
  - حسن بالوضع (منعم حقیقی کا شکریہ بجالانا)
  - حسن بالواسطہ (زکوٰۃ و روزہ)
- حسن لغیرہ
  - واسطہ مامور بہ کے ساتھ ادا ہو (نماز جنازہ)
  - واسطہ مامور بہ کے ساتھ ادا نہ ہو (جمعہ کیلئے سعی)

تقسیم دوم — باعتبار وقت
- مطلق (زکوٰۃ)
- موقت
  - وقت ظرف، سبب اور شرط ادا ہو (فرض نماز)
  - وقت معیار اور سبب وجوب ہو (رمضان کا روزہ)
  - وقت معیار اور ظرف ہو (حج)
  - وقت صرف معیار ہو (قضاء رمضان اور نذر مطلق)

تقسیم سوم — باعتبار تعین مامور بہ
- مامور بہ معین (نماز و روزہ)
- مامور بہ مخیر (کفارہ قسم)

تقسیم چہارم — باعتبار اداء
- ادا
  - اداشبہ قضا (لاحق کی فوت شدہ نماز)
  - ادا محض
    - کامل (نماز کو وقت میں باجماعت ادا کرنا)
    - ناقص (نماز کے وقت میں تنہا پڑھنا)
- قضا
  - قضاشبہ ادا (تکبیرات عیدین کی قضا رکوع کی حالت میں)
  - قضا محض
    - قضا بمثل غیر معقول (روزے کے بدلے میں فدیہ)
    - قضا بمثل معقول
      - کامل (نماز باجماعت کے بدلے نماز باجماعت)
      - قاصر (نماز باجماعت کے بدلے تنہا نماز)

تقسیم پنجم — باعتبار تحدید مقدار
- محدود (نماز و روزہ)
- غیر محدود (جہاد)

تقسیم ششم — باعتبار ذات
- مامور بہ عینی (فرض نماز)
- مامور بہ کفائی (نماز جنازہ)

وجوب کی اقسام
- نفس وجوب (زکوٰۃ کے وجوب کیلئے بقدر نصاب مال کا ہونا)
- وجوب ادا
  - قدرت شرط وجوب ادا
    - قدرت قاصرہ (نماز کے آخری وقت میں بالغ ہونا کہ صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو)
    - قدرت کاملہ (نصاب زکوٰۃ کا نامی اور حولی ہونا)

قولہ۔ الامر فی اللغة الخ: مصنف نے امر کی دو تعریفیں بیان کی ہیں: (۱) لغوی تعریف۔ (۲) شرعی تعریف۔

لغوی تعریف: امر کی لغوی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: "قول القائل لغیرہ افعل" کہ کسی کہنے والے کا اپنے غیر کو تو کر کہنا۔ لغوی تعریف میں قول اپنے مصدری معنی میں نہیں بلکہ اسم مفعول (مقول) کے معنی میں ہے کیونکہ امر لفظ کی اقسام میں سے ہے اور لفظ مقول ہوتا ہے قول نہیں۔

تعریف لغوی کے فوائد قیود:

چونکہ تعریف ایک قائم جنس اور باقی فصلوں پر مشتمل ہوتی ہے لہذا اس لغوی تعریف میں قول بمعنی مقول جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام افراد کو شامل ہے: "القائل" پہلی قید احترازی ہے کہ جس سے فعل نکل گیا لہذا قائل سے فاعل خارج ہو گیا "لغیرہ" دوسری قید احترازی ہے کہ جس سے وہ قول خارج ہو گیا جو اپنی ذات کے لیے ہو جیسا کہ ابو جہل وغیرہ نے اپنے بارے میں کہا تھا: "ولنحمل خطایاکم" اور تمہارے گناہ ہم اٹھالیں گے اور "افعل" تیسری قید احترازی ہے کہ جس سے نہی اور امر غائب و متکلم کے تمام صیغے خارج ہوں گے امر کو صرف امر حاضر ہی کے ساتھ خاص کرنا مصنف اصول الشاشی کا مسلک ہے جب کہ جمہور کے نزدیک امر حاضر کے علاوہ امر غائب، متکلم معروف و مجہول اسم فعل اور مصدر قائم مقام اسم فعل سب امر کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ مصنف کے کلام میں "افعل" سے مراد فقط امر حاضر واحد کا ہی صیغہ مراد نہیں بلکہ تثنیہ، جمع، مذکر و مؤنث، مجرد و مزید فیہ سب داخل ہیں کہ "افعل" سے مراد وہ صیغہ امر ہے جو امر حاضر بنانے کے معروف طریقہ سے مضارع سے بنایا جائے۔

امر کی شرعی تعریف:

"تصرف الزام الفعل علی الغیر" امر دوسرے پر عمل کو لازم کرنے کا نام ہے۔ امر کی شرعی تعریف میں تصرف کی الزام کی طرف اضافت، اضافت بیانیہ ہے کہ دونوں سے مراد ایک ہی ہے وہ لازم کرنا ہے اس تعریف میں "الفعل" میں عموم ہے کہ یہ فعل زبان کو بھی شامل ہے مثلاً: "فاقرء وا ما تیسر من القرآن" اور فعل جوارح کو بھی شامل ہے۔ مثلاً "اقیموا الصلوٰة" اور "علی الغیر" کی قید سے نذر خارج ہو گئی کیونکہ نذر غیر پر لازم نہیں ہوتی بلکہ اپنے اوپر لازم ہوتی ہے امر کی شرعی تعریف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے تابعدار غلام سے کہا "وجبت علیك ان تفعل کذا" میں نے تجھ پر لازم قرار دیا ہے کہ تو یہ کام کرے دیکھیے کہ یہاں غلام پر کام کرنا

ضروری ہوا گر یہاں امر تو نہیں؟

اس کے جواب سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے تا کہ جواب سمجھنے میں آسانی ہو تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ یہ بات سب کے نزدیک مسلمہ ہے کہ مجازی معنی میں حقیقی معنی کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح لغوی معنی شرعی معنی میں ملحوظ ہوتا ہے تمہیدی مقدمہ کے بعد جواب یہ ہے کہ شرعی تعریف میں الزام فعل سے مطلقاً فعل لازم کرنا مراد نہیں بلکہ صیغہ افعل کے ذریعے لازم کرنا مراد ہے جو "افعل" لغوی معنی میں مذکور تھا وہی "افعل" شرعی معنی میں بھی ملحوظ ہوگا لہذا جو فعل افعل کے غیر سے لازم کیا گیا اس کو امر نہیں کہا جائے گا۔

سوال: امر کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ اس میں التماس اور دعا بھی داخل ہو نگے کیوں کہ ان میں بھی امر کی طرح طلب پائی جاتی ہے؟

جواب: اگرچہ مصنف اصول الشاشی نے التماس اور دعا کو امر سے خارج کرنے کے لیے "علی الاستعلاء" کی قید نہیں لگائی مگر دیگر محققین نے اس قید کو امر کی تعریف میں صراحتاً بیان کیا ہے لہذا یہاں بھی یہ قید ملحوظ ہوگی کہ آمر کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ مامور سے بڑا ہو چاہے حقیقتاً بڑا ہو یا حکماً بڑا ہو۔

امر، التماس اور دعا میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ امر میں طلب فعل مع الاستعلاء (بلندی) ہے اور التماس میں طلب فعل مع التساوی (برابری) ہے جب کہ دعا میں طلب فعل مع الخضوع (عاجزی) ہے۔ فرق میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ امر وہ ہے کہ جس میں حکم دینے والا بڑا ہو چاہے عمر میں ہو یا مرتبہ میں اور التماس یہ ہے کہ حکم دینے والا دوسرے کے برابر ہو اور دعا یہ ہے کہ چھوٹا بڑے سے سوال کرے۔

"وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ وَاسْتِحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ فِى الْاَزَلِ عِنْدَنَا وَكَلَامُهُ اَمْرٌ وَنَهْىٌ وَاِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتِحَالَ وُجُوْدُ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِى الْاَزَلِ وَاسْتِحَالَ اَيْضًا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فَاِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْاَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ اَلَيْسَ اَنَّهٗ وَجَبَ

الْاِیْمَانُ عَلٰی مَنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ لَوْ لَمْ يَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰی رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَی الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهٗ بِعُقُوْلِهِمْ فَيُحْمَلُ ذٰلِكَ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اِفْعَلُوْا وَلَا يَلْزَمُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِهٖ وَالْمُتَابَعَةُ فِيْ اَفْعَالِهٖ علیہ السلام اِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَاِنْتِفَاءِ دَلِيْلِ الْاِخْتِصَاصِ"۔

اور بعض ائمہ کرام نے ذکر کیا ہے کہ امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے اور محال ہے یہ کہ اس کا معنی یہ ہو کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل سے متکلم ہے اور اس کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے اور محال ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ امر کی مراد اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کا واجب ہونا ہے اور ہمارے نزدیک وجوب فعل ہی ابتلاء کے معنی میں ہے اور وجوب فعل اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو چکا ہے کیا یہ نہیں کہ اس شخص پر ایمان لانا بھی واجب ہے کہ جس کے پاس دعوت اسلام نہیں پہنچی۔ امام اعظم ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھی بھیجتا تب بھی عُقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعے اس کی معرفت واجب ہوتی۔ پس بعض ائمہ کرام کے اس قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ امر سے جو مراد ہے وہ اس صیغے کے ساتھ خاص ہے احکام شرع میں بندے کے حق میں حتیٰ کہ رسول کا فعل اس کے قول "افعلوا" کے مرتبہ میں نہ ہوگا اور فعل رسول پر وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور رسول اکرم ﷺ کے افعال میں پیروی مداومت کے وقت اور اختصاص کی دلیل کے منتفی ہونے کے وقت واجب ہوگی۔

وذکر بعض الائمة الخ سے مصنف کی غرض امر کی مراد (وجوب) کے متعلق بعض ائمہ کے قول کو نقل کرنا اور اس قول سے حاصل ہونے والے دو معانی کا ابطال اور اس کے بعد قول کے درست مصداق کو بیان کرنا ہے۔

بعض ائمہ سے مراد اور ان کا قول:

مصنف کی عبارت میں بعض ائمہ سے مراد صاحب اصول بزدوی، علامہ فخر الاسلام بزدوی اور صاحب مبسوط،

علامہ شمس الائمہ سرخسی ہیں۔ان ائمہ کرام نے امر کی تعریف میں "اِفْعَلْ" کی قید کا یہ فائدہ ذکر کیا کہ "امر کی مراد (وجوب) اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے۔

پہلے معنی کا ابطال:

مصنف نے ائمہ کے اس قول سے حاصل ہونے والے پہلے معنی کو یوں باطل قرار دیا کہ اگر اس قول سے مراد یہ ہے کہ امر کی مراد (وجوب) افعل کے ساتھ خاص ہے یہ معنی اس لیے محال ہے کہ اہل سنت وجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اور صفت کلام اس کی صفات ذاتیہ میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار میں موجود ہے اگر امر کی مراد کو اس صیغہ کے ساتھ خاص مانیں تو صیغہ افعل کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ صیغہ الفاظ واصوات سے بنتا ہے جو حادث ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کا کلام الفاظ واصوات سے پاک ہے اور وہ کلام نفسی ہے جب افعل کا حادث ہونا بدیہی بات ہے تو بعض ائمہ کے قول سے یہ مراد لینا کہ امر کی مراد افعل کے ساتھ خاص ہے گویا حادث کو ازلی تسلیم کرنا ہے حالانکہ ازلی میں افعل کا وجود محال ہے جب ازل میں اس کا وجود محال ہے تو امر کی مراد کو اس کے ساتھ خاص کرنا بھی محال ہے لہذا امر کی مراد کو افعل کے ساتھ خاص کرنا محال ہے۔

دوسرے معنی کا ابطال:

واستحال الخ سے مصنف ائمہ کے قول سے حاصل ہونے والے دوسرے معنی کے باطل ہونے کو بیان کررہے ہیں کہ اگر ائمہ کے قول سے یہ مراد لی جائے کہ آمر (حکم دینے والے) کی مراد اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے کہ افعل کے بغیر آمر کی مراد (وجوب) کسی اور ذریعے سے حاصل نہیں ہوسکتی یہ معنی بھی مراد لینا باطل ہے اس کی دلیل یہ ہے امر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کو واجب کرنا ہے اور واجب بغیر صیغہ افعل کے بھی ثابت ہے۔ مصنف جملہ معترضہ کے طور پر وجوب کے متعلق ایک بات بیان کررہے ہیں کہ بندے کو آزمائش میں مبتلا کرنا اور مکلف بنانا بھی وجوب ہی ہے گویا جب بندہ امتحان وآزمائش میں کامیاب ہوجائے تو ثواب کا مستحق ہوتا ہے ورنہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ وجوب اور ابتلاء دونوں کا ایک ہی معنی ہے صرف فرق تعبیر کا ہے۔

جملہ معترضہ ختم ہوا گذشتہ عبارت کے ساتھ تعلق قائم کیجیے کہ وجوب صیغہ افعل کے بغیر بھی ثابت ہے مثلاً اگر کوئی شخص تن تنہا پہاڑ میں رہنے لگے اور کسی بھی نبی یا امت کے فرد نے اس تک اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کی دعوت نہیں پہنچائی اور نہ ہی اس نے صیغہ "آمنوا" کو سنا ہو تو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس شخص پر لازم ہے کہ وہ

خارجی دلائل شمس وقمر، حجر وشجر، لیل ونہار وغیرہ میں غور وفکر کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید پر ایمان لائے معلوم ہوا کہ وجوب امر کے صیغہ کے بغیر بھی پایا جا سکتا ہے اگر شارح کی مراد صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہوتی تو پہاڑ میں رہنے والے شخص پر بغیر صیغہ آمنوا کے ایمان لانا واجب نہ ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ صیغہ امر کے ساتھ شارع کی مراد کو خاص سمجھنا محال ہے۔

محال اور ممتنع میں فرق:

ان کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ محال وہ ہے کہ جو نہ ہو سکے اور نہ ہی اس کا تصور کیا جا سکے جب کہ ممتنع وہ ہے جو ہو تو نہ سکے لیکن اس کا تصور کیا جا سکے۔

قول ائمہ کا صحیح مصداق:

قولہ فیحمل ذالك الخ سے مصنف ائمہ کرام کے قول کا صحیح مصداق بیان کر رہے ہیں کہ جب ائمہ کرام کے قول کی مراد میں دو احتمال باطل قرار پائے تو اس کا صحیح مصداق کیا ہے؟ تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ ایمان کا وجوب تو اس صیغہ کے بغیر بھی حاصل ہو گا مگر ایمان کے بعد احکام شرعیہ فرعیہ بندے کے حق میں اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہیں کہ شارع کسی فعل کو واجب کرنے میں اس صیغہ کا محتاج نہیں بلکہ شارع (اللہ تعالیٰ) کی مراد کلام نفسی کو کلام لفظی سے ادا کیا جانا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس صیغہ کا تعلق احکام شرعیہ فرعیہ سے ہے احکام اعتقادیہ سے نہیں لہذا اس صیغہ کا تعلق بندے سے ہے شارع سے نہیں۔

بطور تتمہ، فعل رسول ﷺ کی شرعی حیثیت:

قولہ حتی لا یکون الخ سے مصنف بطور تتمہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب ائمہ کرام کے قول سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احکام شرعیہ فرعیہ بندے کے حق میں افعل کے ساتھ خاص ہیں تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وجوب قول رسول سے تو ثابت ہو گا مگر فعل رسول سے نہیں اور نہ ہی اس کے وجوب کا اعتقاد لازم ہو گا۔ فعل رسول ﷺ سے وجوب ثابت ہو گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے احناف کا مذہب یہ ہے کہ صرف فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہو گا جب کہ بعض شوافع اور مالکی حضرات کے نزدیک صرف فعل رسول سے بھی قول رسول کی طرح وجوب ثابت ہوتا ہے یہ اختلاف اس فعل رسول ﷺ میں ہے کہ جو فعل حضور ﷺ کے ساتھ نہ خاص ہو اور نہ ہی سہوا صادر ہوا ہو اور نہ ہی منسوخ ہو تو ایسے فعل رسول ﷺ میں ائمہ کے درمیان اختلاف واقع ہوتا ہے۔

بعض شوافع کے دلائل:

ان کی ایک دلیل تو غزوہ خندق والی حدیث ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے غزوہ خندق کے موقع پر فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا کرتے ہوئے صحابہ کرام سے فرمایا"صلوا کما رایتمونی اصلی"تم ایسے ہی نماز پڑھو کہ جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے فعل کی متابعت کی تصریح فرمائی۔دوسری دلیل یہ ہے کہ امام شافعی فعل رسول ﷺ کو قول رسول ﷺ کی ایک قسم قرار دیتے ہیں۔

احناف کے دلائل:

احناف کے نزدیک صرف فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے صوم وصال رکھنا شروع کیے تو صحابہ کرام نے بھی آپ کو دیکھ کر رکھ لیے جب صحابہ کرام میں کمزوری ہونے لگی تو حضور ﷺ نے کمزوری کی وجہ پوچھی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کی کہ ہم آپ کو دیکھ کر روزہ رکھتے ہیں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:"ایکم مثلی یطعمنی ربی ویسقینی" تم میں سے کون ہے میری مثل مجھے میرا رب کھلاتا اور پلاتا ہے۔اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ اگر فعل رسول سے پیروی واجب ہوتی تو حضور ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے۔اسی طرح وہ حدیث بھی دلیل ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ حضور نے دوران نماز نعلین اتارے تو صحابہ نے بھی اتار لیے پھر تو حضور نے ان کے فعل پر نکیر فرمائی۔اختصار کے پیش نظر دو دلیلیں کافی ہیں اور امام شافعی کی بیان کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ وجوب فعل رسول سے نہیں بلکہ قول رسول"صلوا" سے ثابت ہے۔

ایک اشکال کا جواب:

قولہ والمتابعۃ الخ مصنف احناف کے بیان کردہ مذہب پر اشکال وارد ہوتا تھا اس کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ احناف کہتے ہیں کہ صرف فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا حالانکہ کئی افعال نبی میں پیروی واجب ہے؟ اس کا جواب دیا کہ احناف کے نزدیک فعل رسول سے دو صورتوں میں وجوب ثابت ہوگا:ا۔وہ عمل جو آپ کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔۲۔حضور ﷺ نے اس پر ہمیشگی بھی فرمائی ہو اور اس کے ترک پر نکیر بھی فرمائی ہو۔

اختیـــاری مـــطـــالـعـه

فقط سنت فعلی کے مطالبہ کے پس پشت دیگر دلائل شرعیہ کا انکار:

آج کل یہ رسم چل نکلی ہے کہ جب کسی مکتبہ فکر کو کسی فعل سے اختلاف ہو تو فوراً یہ سوال کرتا ہے کہ کیا یہ فعل حضور ﷺ سے ثابت ہے؟ معترضین کے خیال میں چونکہ یہ فعل حضور ﷺ نے نہیں کیا لہذا نا جائز ہے۔ درحقیقت سوال کا یہ انداز علوم اسلامیہ سے ناواقفیت یا ان سے چشم پوشی کی دلیل ہے کیونکہ ائمہ اربعہ کے نزدیک کسی فعل کے ثبوت کے لیے شرعی دلائل چار ہیں: ۱: کتاب اللہ۔ ۲: سنت رسول۔ ۳: اجماع امت۔ ۴: قیاس۔

پھر سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنت قولی۔ (۲) سنت فعلی۔ لہذا مجموعی لحاظ سے شرعی دلائل پانچ ہوں گے۔ لہذا جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ فعل حضور نے نہیں کیا لہذا نا جائز و حرام ہے تو اس شخص کے اس استدلال اور نظریے سے باقی چار دلائل کتاب اللہ، سنت قولی، اجماع اور قیاس سے انکار لازم آتا ہے اس لیے کہ اگر اس کے نزدیک سنت فعلی کے علاوہ دیگر دلائل بھی شرعی دلیل بنتے ہوتے تو سنت فعلی کے نہ ہونے کی صورت میں دیگر دلائل کی طرف رجوع کرتا مگر دیگر دلائل کی طرف رجوع نہ کرنا فقط سنت فعلی کے مطالبے پر ڈٹے رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ دیگر دلائل کا منکر ہے۔ نیز سنت فعلی کے نہ ملنے پر فعل کے عدم جواز پر استدلال کرنے کو اہل اصول نے فاسد کہا ہے اہل اصول کی اصطلاح میں اس کو عدم علت (سنت فعلی کا نہ ہونا) سے عدم حکم (فعل کا جائز نہ ہونا) پر استدلال کرنا کہا جاتا ہے جس کی تحقیق کے لیے باب القیاس فصل نمبر ۱۰ کا انتظار کیجیے یہاں صرف سنت قولی اور سنت فعلی کا شرعی قانون بننے کے لحاظ سے اہل اصول کی تحقیق کی روشنی میں مختصراً فرق بیان کیا جاتا ہے۔ اصول فقہ میں سنت قولی اور فعلی کے مابین تین طرح کا فرق موجود ہے۔ اصول فقہ اور علم بلاغت کے مسلم امام علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ تنقیح کی شرح تلویح میں لکھتے ہیں: "السنة ضربان قول وفعل" کہ سنت کی دو قسمیں ہیں قولی اور فعلی اس پر حاشیہ لکھتے ہوئے علامہ امیر علی، صاحب عین الہدایہ و صاحب تفسیر مواہب الرحمٰن نے سنت قولی اور سنت فعلی کے درمیان تین طرح کے فرق بیان کیے ہیں:

> "القول اقوی بوجوه ثلاثة الاول ان القول موضوع للبيان بخلاف الفعل الثاني ان اكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل الثالث ان حجية القول متفق عليه يعني اذا جاء الحديث القولي وجب الامتثال عند الكل بخلاف الفعل"۔

(تلویح مع حاشیہ توضیح ص ۱۸ نورانی کتب خانہ قصہ خوانی بازار پشاور)

عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ سنت قولی، سنت فعلی سے تین وجھوں سے قوی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ سنت قولی کی وضع شرعی احکام کے لیے ہے نہ کہ سنت فعلی کی، دوسری وجہ یہ ہے کہ سنت قولی پر اکثر احکام کا دارومدار ہے نہ کہ سنت فعلی پر اور تیسری وجہ یہ ہے کہ سنت قولی کو حجت بنانے پر اتفاق ہے نہ کہ سنت فعلی پر، خلاصہ یہ ہے کہ جب سنت قولی آجائے تو سب ائمہ کرام کے نزدیک اس پر عمل کرنا واجب ہے نہ کہ سنت فعلی پر۔ سنت فعلی کی تفصیل یہ ہے کہ حضور ﷺ سے صادر ہونے والے افعال چار طرح کے ہیں حضرت ملاجیون صاحب نور الانوار میں لکھتے ہیں: "اختلفوا فی اقتداء افعاله لم تصدر عنه سهوا ولم یکن له طبعا ولم یکن مخصوصة له"۔ (نور الانوار صفحہ ۲۲۴ اسلامی کتب خانہ لاہور)

عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ حضور ﷺ سے صادر ہونے والے افعال چار طرح کے ہیں:

۱۔ جو افعال آپ سے سہوا صادر ہوں مثلاً ظہر کی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرنا۔

۲۔ جو افعال آپ سے طبعاً صادر ہوں مثلاً آپ کا سونا اٹھنا وغیرہ۔ ان دو افعال کی اقتداء ہم پر واجب نہیں۔

۳۔ وہ افعال جو آپ کا خاصہ ہیں مثلاً چار سے زائد عورتوں سے نکاح کرنا۔ ان افعال کی اقتداء ہم پر جائز ہی نہیں۔

مذکورہ تین افعال کے علاوہ

۴: دیگر افعال کا دلیل بننے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے کہ بعض ائمہ نے کہا محض سنت فعلی سے نہ اباحت نہ ندب اور نہ ہی وجوب ثابت ہوتا ہے بلکہ ان کا ثبوت کسی اور دلیل سے ہوگا اور بعض نے کہا کہ سنت فعلی سے وجوب تو ثابت ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس وجوب کے مانع دلیل نہ ہو اور بعض نے کہا کہ ہم یہ دیکھیں گے کہ حضور ﷺ نے فعل اباحت یا ندب یا وجوب میں سے کس جہت پر کیا ہم بھی اسی جہت پر کریں گے اگر جہت معلوم نہ ہو تو اباحت پر محمول کریں گے۔

خلاصہ مبحث:

گذشتہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سنت قولی، سنت فعلی سے بہت قوی ہے نیز یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حضور ﷺ کے افعال بعض قیودات کے ساتھ یقیناً دلیل ہیں حنفیت کا لبادہ اوڑھنے والوں پر افسوس ہے کہ ائمہ اصول نے جو اصول بیان کیے ان کو پس پشت ڈال کر صرف سنت فعلی کا مطالبہ کرتے ہیں کہ جس کی حجیت سنت قولی کی بنسبت غیر اقوی اور مختلف فیہ ہے اور ہر معمول اہل سنت کے جواز پر صراحتاً صرف سنت فعلی کا مطالبہ کرتے ہیں حالانکہ سنت قولی کے قوی ہونے کی تین وجوہات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ کسی بھی حکم کے ثبوت وجواز کے لیے شرعی دلائل پانچ

ہیں کہ کوئی بھی چیز حرام وناجائز اس وقت ہوگی کہ جب ان کا ثبوت ان پانچ دلائل سے نہ ملے مگر یہ بات بھی یاد رکھیں کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک اگر بالفرض کسی کام کے جواز پر پانچوں دلائل میں سے کسی ایک سے بھی دلیل نہ ملے تو دلیل کے نہ ملنے سے بھی وہ کام حرام وناجائز نہ ہوگا بلکہ اس کے جواز کے لیے اباحت کافی ہے اس کی وضاحت بھی انشاء اللہ "باب القیاس فصل نمبر ۱۰" کے تحت آئے گی جب کہ اہل سنت کے جمیع معمولات کا ثبوت دلائل شرعیہ میں سے کسی نہ کسی سے یقیناً ثابت ہے جس کی مختصر وضاحت گذشتہ مطلق کی بحث کے تحت "مطلق اور معمولات اہل سنت" کے عنوان سے گزر چکی ہے ملاحظہ کیجیے۔

"۱۱: فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ اَيْ اَلْمُجَرَّدِ عَنِ الْقَرِيْنَةِ الدَّالَّةِ عَلَى اللُّزُوْمِ وَعَدْمِ اللُّزُوْمِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون وَقَوْلِه تَعَالٰى ولاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظلمین"۔

علماء کرام نے اس امر مطلق کے متعلق اختلاف کیا ہے کہ جو لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہو جیسے فرمان باری تعالیٰ اور جب قرآن پڑھا جائے تو خوب کان لگا کر سنو اور چپ رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے اور فرمان باری تعالیٰ ہے اور نہ تم دونوں قریب جاؤ اس درخت کے ورنہ تم ناانصافوں میں سے ہو جاؤ گے۔

قولہ۔اختلف الناس فی الامر المطلق الخ سے مصنف امر مطلق کے موجب (حکم) کے متعلق اختلاف کو بیان کر رہے ہیں۔

امر مطلق سے مراد:

امر مطلق سے مراد وہ صیغہ امر ہے جو لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ (ڈانٹ اور تنبیہ وغیرہ) سے خالی ہو اور امر مطلق پر مصنف نے کتاب اللہ سے دو مثالیں دی ہیں۔پہلی مثال یہ ہے: "واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون" کہ اس آیت میں دو صیغے امر کے ہیں: (۱) فاستمعوا۔(۲) وانصتوا۔اور دونوں لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہیں۔آیت کے آخر میں "لعلکم ترحمون" امر مطلق کے خلاف قرینہ نہیں۔دوسری مثال "ولاتقربا هذه الشجرة فتكونا من الظلمین" کہ اس آیت میں "لاتقربا" بظاہر اگرچہ نہی کا صیغہ ہے مگر امر

کا معنی دیتا ہے کہ "لاتقربا" بمعنی "اجتنبا" ہے اور یہ بھی لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہے اور اس کے آخر میں "فتکونا" نہی کا جواب نہیں بلکہ وہ مستقل معطوف ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں میں امر مطلق ہے۔

امر مطلق کے حکم میں اختلاف کی وجہ:

ائمہ کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب امر مطلق ہو تو وجوب کے لیے ہوگا یا اباحت کے لیے یا ندب کے لیے یا ان کے درمیان مشترک ہوگا یا دلیل آنے تک توقف واجب ہوگا اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ امر اکیس (۲۱) سے زائد معانی کے لیے کثرت سے قرآن وحدیث اور ادب عربی میں استعمال ہوتا ہے اس وجہ سے امر مطلق کے موجب میں ائمہ کرام کا اختلاف واقع ہوگیا۔

امر کے بائیس معانی مع امثلہ:

۱۔	وجوب	اقیموا الصلوۃ
۲۔	ندب	فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا
۳۔	اباحت	اذا حللتم فاصطادوا
۴۔	ارشاد (دنیاوی مصلحت کے لیے)	واشھدوا ذوی عدل منکم
۵۔	تادیب (ادب سکھانے کے لیے)	کل مما یلیك
۶۔	اکرام	ادخلوھا بسلام امنین
۷۔	امتنان (احسان جتلانے کیلیے)	کلوا مما رزقکم
۸۔	التماس	ارجعوا الی ابیکم
۹۔	دعا	رب اغفرلی
۱۰۔	تمنی	الا ایھا اللیل الطویل انجلی
۱۱۔	تہدید (جھڑک کیلیے)	اعملوا ماشئتم
۱۲۔	تعجیز (عاجز ظاہر کرنے کیلیے)	فاتوا بسورۃ من مثلہ
۱۳۔	تسویہ (برابری ظاہر کرنے کیلیے)	فاصبروا او لا تصبروا

۱۴۔	تسخیر (ماہیت کو دوسری ماہیت میں بدلنے کیلیے)	کونوا قردۃ خاسئین
۱۵۔	اہانت (مخاطب کو ذلیل کرنے کیلیے)	کونوا حجارۃ
۱۶۔	احتقار (حقارت کیلیے)	القوا ماانتم ملقون
۱۷۔	تکوین (ایجاد کیلیے)	کن فیکون
۱۸	تعجب	اسمع لھم وابصر
۱۹	اخبار	فلیضحکوا قلیلا
۲۰	انذار	تمتعوا فان مصیر کم الی النار
۲۱	ناکام انجام	فات بھا من المغرب
۲۲	اذن	ادخل

امر مطلق کے موجب میں مذاہب:

مصنف نے امر مطلق کے موجب میں اختلاف کو بیان کرتے ہوئے فرمایا: "اختلف الناس" الناس (لوگ) پر الف لام عہد خارجی کا ہے کہ لوگوں سے مراد عام لوگ نہیں بلکہ اہل اصول مراد ہیں اور اہل اصول کے نزدیک امر مطلق کے موجب میں سات مذاہب ہیں: (۱) جمہور احناف اور امام احمد بن حنبل: ان کے نزدیک امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے۔(۲) بعض اصحاب مالک: ان کے نزدیک امر مطلق اباحت کے لیے آتا ہے۔(۳) اکثر معتزلہ اور ایک قول امام شافعی: امر مطلق ندب کے لیے آتا ہے۔(۴) شیخ ابومنصور ماتریدی: ان کے نزدیک امر مطلق وجوب، ندب کے درمیان مشترک لفظی ہے۔(۵) بعض لوگ امر مطلق کو وجوب، ندب اور اباحت کے درمیان مشترک معنوی قرار دیتے ہیں۔

مشترک لفظی اور مشترک معنوی میں فرق:

مشترک لفظی یہ ہے کہ لفظ متعدد معانی کے لیے ابہاماً وضع کیا گیا ہو مثلاً لفظ عین، آنکھ، چشمہ، سونا وغیرہ کے لیے موضوع ہے جب کہ مشترک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لیے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے بہت سے افراد

ہوں مثلاً انسان کہ اس کو حیوان ناطق کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

(۶) بعض کہتے ہیں کہ اللہ کا امر وجوب کے لیے اور رسول کا امر ندب کے لیے ہے۔(۷) ابن شریح شافعی کے نزدیک جب تک قرینہ نہ ہو تو توقف واجب ہے اور یہی قول امام ابوالحسن اشعری کا ہے۔

مصنف نے پہلے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے اس پر دلائل دیے ہیں جیسا کہ آنے والی بحث میں موجود ہیں۔

اختلاف اور خلاف میں فرق:

ان کے درمیان عموماً دو فرق بیان کیے جاتے ہیں: (۱) اختلاف جانبین سے ہوتا ہے جب کہ خلاف جانب واحد سے ہوتا ہے۔(۲) اختلاف کے اندر طرق اور مقاصد دونوں میں تباین ہوتا ہے جب کہ خلاف میں اتحاد مقصد کے ساتھ طرق متبائن ہوتے ہیں اور کبھی خلاف اختلاف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

ندب اور اباحت میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ندب میں کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح ہوتی ہے جب کہ اباحت میں کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی دونوں جہتیں برابر ہوتی ہیں۔

"وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهِ لِاَنَّ تَرْكَ الْاَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا اَنَّ الْاِئْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِيُّ

اَطَعْتِ لِاٰمِرِيْكِ بِصَرْمِ حَبْلِيْ
مُرِيْهِمْ فِيْ اَحِبَّتِهِمْ بِذَاكِ
فَهُمْ اِنْ طَاوَعُوْكِ فَطَاوِعِيْهِمْ
وَاِنْ عَاصَوْكِ فَاعْصِيْ مَنْ عَصَاكِ

وَالْعِصْيَانُ فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ
وَتَحْقِيْقُهُ اَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِقَدْرِ وِلَايَةِ الْاٰمِرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَلِهٰذَا اِذَا وَجَّهْتَ صِيْغَةَ الْاَمْرِ اِلٰى مَنْ لَّا يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ اَصْلًا لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ مُوْجِبًا لِلْاِئْتِمَارِ وَاِذَا وَجَّهْتَهَا اِلٰى مَنْ يَّلْزَمُهُ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيْدِ لَزِمَهُ الْاِئْتِمَارُ

لَامُحَالَةَ حَتّٰی لَوْ تَرَکَهٗ اِخْتِیَارًا یَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَّشَرْعًا فَعَلٰی هٰذَا عَرَفْنَا اَنَّ لُزُوْمَ الْاِئْتِمَارِ بِقَدْرِ وِلَایَةِ الْاٰمِرِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اِنَّ لِلّٰهِ مِلْکًا کَامِلًا فِیْ کُلِّ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ کَیْفَ مَاشَاءَ وَاَرَادَ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ مَنْ لَّهُ الْمِلْکُ الْقَاصِرُ فِی الْعَبْدِ کَانَ تَرْکُ الْاِئْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّکَ فِیْ تَرْکِ اَمْرِ مَنْ اَوْجَدَکَ مِنَ الْعَدَمِ وَاَدَرَّ عَلَیْکَ شَآبِیْبَ النِّعَمِ"۔

اور صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا حکم وجوب ہے مگر یہ کہ جب اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اس لیے کہ ترک امر معصیت ہے جیسے امر کی بجا آوری طاعت ہے حماسی شاعر نے کہا ہے اے محبوبہ تو نے میری محبت کی رسی کو کاٹ دینے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی تو بھی انہیں ان کے دوستوں کی محبت کے بارے میں یہی حکم دے تو وہ اگر تیری بات مان لیں تو پھر تو بھی ان کی اطاعت کر، اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی نافرمانی کر اس کی کہ جس نے تیری نافرمانی کی اور جو نافرمانی شرع کے حق کی طرف لوٹتی ہو سزا کا سبب ہے، اس کی تفصیلی تحقیق یہ ہے کہ تعمیل حکم کا لازم ہونا حکم کرنے والے کے مخاطب پر بقدر ولایت ہوتا ہے اور اسی وجہ سے جب آیات صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کریں کہ جس کو آپ کی اطاعت بالکل لازم نہ ہو تو یہ تعمیل حکم کا موجب نہ ہوگا اور جب تو نے صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کیا کہ جس کو تیری اطاعت لازم ہے غلاموں میں سے تو اس پر تعمیل حکم یقینا لازم ہوگا یہاں تک کہ اگر وہ شخص حکم کی بجا آوری کو اختیاراً ترک کر دے تو عرفاً اور شرعاً سزا و تنبیہ کا مستحق ہوگا۔ پس اسی بناء پر ہم نے پہچان لیا کہ تعمیل حکم کا لازم ہونا حکم کرنے والے کی ولایت کے مطابق ہے جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے عالم کے اجزاء میں سے ہر جز میں کامل ملک ہے اور جس طرح وہ چاہے اور ارادہ کرے اس کو ہر طرح کا تصرف حاصل ہے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ شخص کہ جس کے لئے غلام میں ملک ناقص ہے اس کے حکم کی خلاف ورزی سزا کا سبب ہے۔ تیرا کیا گمان ہے اس ذات کے حکم کو چھوڑنے میں کہ جس نے تجھے عدم سے وجود بخشا اور تجھ پر نعمتوں کی بارش برسائی؟

قوله والصحیح من المذهب الخ: سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے امر مطلق کے موجب میں راجح قول کو ذکر کیا ہے اور اس کی دلیل بھی دی ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امر مطلق کے موجب کے سلسلے میں صحیح مذہب یہ ہے کہ

جب امر مطلق ہو تو وجوب کا فائدہ دیتا ہے بشرطیکہ وجوب کے خلاف اباحت، ندب اور دیگر معانی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو اگر وجوب کے خلاف قرینہ ہو تو قرینہ کے تقاضے کے مطابق امر کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔

وجوب پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دلیل:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عقلی طور پر یہ دلیل دی کہ مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) کو ترک کرنا نافرمانی ہے جب کہ مامور بہ کی بجا آوری فرمانبرداری ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے چونکہ ندب اور اباحت کو ترک کرنے پر نافرمانی کا اطلاق نہیں کیا جاتا، لہذا مامور بہ کو چھوڑنے پر معصیت کا مرتب ہونا امر مطلق کے وجوب کی دلیل ہے۔

عقلی دلیل پر استشہاد صاحب حماسہ سے:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عقلی دلیل پر بطور استشہاد حماسی شاعر کا شعر پیش کیا ہے۔ صاحب حماسہ کا اجمالی تعارف یہ ہے ان کا نام حبیب بن اوس ہے ان کی کنیت ابوتمام ہے ان کی پیدائش ۱۹۲ھ کی ہے۔ یہ اپنے زمانہ میں شاعری پر ید طولیٰ رکھتے تھے ان کو حماسی ان کے شعری دیوان کو دیوان حماسہ کہا جاتا ہے اور دیوان حماسہ میں بہادری کے علاوہ دیگر ابواب کے متعلق بھی اشعار ہیں مگر بڑا باب حماسہ (بہادری واقعہ) ہے لہذا "تسمیۃ الکل باسم الجزء" کے قبیل سے کل دیوان کو دیوان حماسہ کہا جانے لگا اور صاحب حماسہ شعرا کے طبقات میں چوتھے طبقے محدثین میں شمار ہوتے ہیں کہ جن کے اشعار کو بطور استشہاد پیش نہیں کیا جاسکتا تاہم مصنف نے ان کے اشعار کو بطور استشہاد پیش کیا ہے کیونکہ اس میں پہلے تین طبقات کے بھی اشعار موجود ہیں چونکہ امر کا تعلق لغت اور عرف سے ہے۔

اور یہ بات عرف سے بھی ثابت ہے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے۔ صاحب حماسہ کے اشعار میں محل استشہاد یہ ہے کہ شاعر نے اپنی محبوبہ کے حکم کی بجا آوری کو اطاعت سے تعبیر کیا ہے اور اس کے حکم کی نافرمانی کو معصیت سے تعبیر کیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ عرف میں بھی حکم کی مخالفت کا نام معصیت ہے اور معصیت واجب کو چھوڑنے سے لازم آتی ہے نہ کہ اباحت وندب کو چھوڑنے سے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ بالخصوص وہ معصیت جو حق شرع میں ہو وہ عقاب اور سزا کا سبب ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا فیھا"۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرنے والوں پر عتاب اور دخول نار کی دھمکی

دی گئی ہے لہذا معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے اور ترک امر کو معصیت قرار دیا جائے گا جو عقاب وسزا کا سبب ہے۔

قولہ وتحقیقہ ان لزوم الایتمار الخ: سے مصنف ترک امر کے معصیت ہونے پر مزید وضاحت کے ساتھ دلیل عقلی دے رہے ہیں کہ مخاطب پر حکم کی بجا آوری کا لازم ہونا آمر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ جس پر اس کی اطاعت لازم نہیں تو یہ صیغہ امر وجوب کا فائدہ نہیں دے گا اگر ایسے شخص کی طرف صیغہ امر کو متوجہ کرتا ہے کہ جس پر اس کی اطاعت لازم ہے مثلاً غلام ہو تو یہ صیغہ امر وجوب کے لیے ہوگا کیونکہ آمر کو اپنے غلام پر ملکیت حاصل ہے اگر غلام اختیار وطاقت کے باوجود حکم کو بجا نہیں لاتا تو شرعاً اور عرفاً سزا کا مستحق ہے حالانکہ غلام میں آقا کی ملکیت صرف ملک رقبہ کے لحاظ سے ہے جو ملکیت قاصرہ ہے جب ملکیت قاصرہ والے شخص کی نافرمانی کو شرعاً اور عرفاً سزا کا مستحق قرار دیا گیا تو وہ ذات جو احکم الحاکمین، مالک الملک ہے کہ جس کی کائنات کے اجزاء میں سے ہر ہر جز میں ملکیت کامل ہے اس کو مخلوق میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہے کہ جس نے انسان کو عدم سے وجود بخشا اور اس پر طرح طرح کی نعمتوں کی بارش برسائی تو کیا اس کا حکم بجالانا ضروری نہ ہوگا یقیناً ضروری ہوگا۔ ترک امر معصیت اور معصیت عقاب وسزا کا سبب ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ شارع کے امر کا ترک معصیت ہے اور امر کا بجالانا واجب ہے۔

"۱۲: فَصْلٌ اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا یَقْتَضِی التَّکْرَارَ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلِّقْ اِمْرَاَتِیْ فَطَلَّقَهَا الْوَکِیْلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَکِّلُ لَیْسَ لِلْوَکِیْلِ اَنْ یُّطَلِّقَهَا بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِیًا وَلَوْ قَالَ زَوِّجْنِیْ اِمْرَاَةً لَا یَتَنَاوَلُ هٰذَا تَزْوِیْجًا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰی وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ لَا یَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِیْقِ الْفِعْلِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِّنْ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْکَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِی الْحُکْمِ"۔

امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے کہا تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس عورت کو طلاق دے دی پھر مؤکل نے اسی عورت سے نکاح کر لیا تو وکیل کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اسی عورت کو امر اول کی وجہ سے دوسری بار طلاق دے اور اگر کہا کہ میرا کسی عورت سے نکاح کرادے تو یہ امر ایک مرتبہ نکاح کرانے کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرانے کے حکم کو

شامل نہ ہوگا اور اگر اپنے غلام سے کہا تو نکاح کر تو یہ امر فقط ایک مرتبہ کو شامل ہوگا اس لیے کہ امر بالفعل اختصار کے طریقہ پر ایجاد فعل کی طلب کرنا ہے کیونکہ اس کا قول اضرب اس کے قول افعل فعل الضرب سے اختصار کیا گیا ہے اور کلام مختصر ہو یا لمبا حکم میں دونوں برابر ہیں۔

امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟

قولہ الامر بالفعل لا یقتضی التکرار الخ: اس سے قبل فصل میں مصنف نے امر مطلق کے موجب کو بیان کیا تھا اس کی فراغت کے بعد "الامر بالفعل" سے امر مطلق کے متعلق یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر بالفعل (کسی کام کا حکم کرنا) تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں اس بارے میں چار مذاہب ہیں مذہب کو بیان کرنے سے پہلے تکرار کی تعریف سمجھ لیں "التکرار ھو الفعل مرۃ بعد اخری" ایک کام کو بار بار کرنا تکرار ہے۔ مذاہب کی تفصیل: (۱) ابواسحاق اسفرائینی اور عبدالقادر بغدادی کے نزدیک امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کے ہاں امر کا موجب ہی تکرار ہے۔ (۲) امام شافعی کے نزدیک امر بالفعل تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا مگر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

موجب اور محتمل میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب وہ ہے جو بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے جب کہ محتمل وہ ہے جو نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔

(۳) بعض احناف اور بعض شوافع کے نزدیک امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے مگر دو صورتوں میں تکرار ہوگا۔ (۱) جب امر کسی شرط سے مشروط ہو مثلاً: "وان کنتم جنبا فاطھروا" کہ اس آیت میں تطہیر جنابت کے ساتھ مشروط ہے۔ (۲) جب امر کسی وصف سے موصوف ہو مثلاً "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" کہ اس آیت میں کوڑے مارنا وصف زنا کے ساتھ موصوف ہے لہذا ان صورتوں میں شرط اور وصف کے تکرار سے امر کا تکرار ہوگا۔ (۴) احناف کا مختار مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ چاہے امر بالفعل کسی شرط سے مشروط ہو یا کسی وصف سے مقید ہو یا نہ ہو۔

ولھذا قلنا الخ سے مصنف اس اصول پر کہ امر بالفعل تکرار کا نہ تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی احتمال رکھتا ہے تین مثالیں بیان کر رہے ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی طلاق کا کسی کو وکیل بناتے ہوئے اس سے

"طلق امرأتی" کہا کہ تو میری بیوی کو طلاق دے۔

تو اس وکیل نے اپنی وکالت کے تحت اس کی بیوی کو طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو چکی پھر یہی شوہر اسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے پھر وکیل کو پہلے امر کی وجہ سے طلاق دینے کا اختیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ امر بالفعل نہ ہی تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے، لہذا وکیل کو صرف پہلی بار طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ دوسری بار طلاق دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہا "زوجنی امرأۃ" کہ تو کسی عورت سے میرا نکاح کرا دے تو اس وکیل نے، اپنی وکالت کے تحت اس شخص کی شادی کرا دی تو حکم کی تعمیل ہو چکی۔ پھر پہلے ہی امر کے ساتھ وکیل کو دوبارہ نکاح کرانے کا اختیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی آقا نے اپنے غلام کو اجازت دیتے ہوئے کہا "تزوج" کہ تو اپنا نکاح کر لے تو غلام نے نکاح کر لیا تو اسی امر سے دوسری بار نکاح کرنے کا اختیار غلام کو حاصل نہ ہوگا کیونکہ امر بالفعل تکرار کا نہ ہی تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

قولہ لان الامر بالفعل الخ سے مصنف امر بالفعل کے تکرار کا تقاضا نہ کرنے اور احتمال نہ رکھنے پر دلیل پیش کر رہے ہیں

عدم تکرار کے تقاضے پر دلیل:

اس کی دلیل یہ ہے کہ امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجاد فعل کو طلب کرنے کا نام ہے۔ مثلاً "اضرب" امر کا صیغہ "افعل فعل الضرب" سے مختصر ہے کلام چاہے مختصر ہو مثلاً "اضرب" یا طویل ہو مثلاً "افعل فعل الضرب" مقصود میں دونوں برابر ہیں کہ کلام کی طوالت سے الفاظ کی زیادتی تو ہے مگر معنی دونوں کا ایک ہی ہے۔ کلام کو مختصر کرنے کا مقصد صرف الفاظ میں کمی ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ طویل کلام "افعل فعل الضرب" مصدر (ضرب) پر مشتمل ہے لہذا مختصر کلام "اضرب" بھی مصدر (ضرب) پر مشتمل ہوگا اور مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ فرد اور عدد کے درمیان فرق ہے۔

فرد اور عدد میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو جب کہ عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے

مرکب ہو۔لہذا جب ترکیب اور عدم ترکیب میں منافات ہے تو فرد اور عدد میں بھی منافات ہوگی جب ان کے درمیان منافات ہے تو فرد عدد کا احتمال کس طرح رکھ سکتا ہے تقاضا تو دور کی بات ہے۔لہذا جب امر مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عدد کا احتمال نہیں رکھ سکتا تو امر تکرار کا تقاضا بدرجہ اتم نہیں کر سکتا۔نتیجہ یہ ہوا کہ امر بالفعل نہ ہی تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

"ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَّعْلُوْمٍ وَحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْاَدْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنَثُ بِشُرْبِ اَدْنٰى قَطْرَةٍ مِّنْهُ وَلَوْ نَوٰى بِهٖ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِاٰخَرَ طَلِّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلٰثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ اِلَّا اِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ اَمَةً فَاِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ"۔

پھر مارنے کا حکم دینا ایک معلوم جنس کے تصرف کا حکم دینا ہے اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ مطلق کلام کے وقت وہ ادنی کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا تو وہ پانی کے ادنی قطرے کے پینے سے بھی حانث ہو جائے گا اور اگر حالف نے اس قسم میں دنیا کے تمام پانی پینے کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا تو اپنے آپ کو طلاق دے دے تو عورت نے کہا میں نے طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو نیت درست ہوگی اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا تو میری بیوی کو طلاق دے دے تو یہ امر اطلاق کے وقت ایک طلاق کو شامل ہوگا اور اگر تین کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی اور اگر اس نے دو کی نیت کی تو درست نہ ہوگی مگر جب منکوحہ لونڈی ہو اس لیے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا تو نکاح کر تو یہ امر ایک عورت سے نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو اس کی نیت

درست ہوگی کیونکہ دو غلام کے حق میں کل جنس ہے۔

قولہ ثم الامر بالضرب الخ: (تکرار کا تقاضا نہ کرنے پر اصول) مصنف امر بالفعل کے تکرار کا تقاضا نہ کرنے پر ایک اصول بیان کرر ہے ہیں اصول یہ ہے کہ اضرب کے ذریعے اس کے مصدر ضرب (مارنے) کو طلب کیا گیا ہے اور مارنا ایک تصرف معلوم ہے کہ لکڑی یا اس کے قائم مقام سے تکلیف پہنچانا ہے لہذا اضرب اپنے مصدر پر مشتمل ہے جو اسم جنس ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ جب اسم جنس مطلق بغیر نیت اور قرینہ کے بولا جائے تو ادنیٰ جنس (فرد حقیقی) کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس (فرد حکمی) کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

فرد حقیقی اور فرد حکمی میں فرق:

فرد حقیقی وہ فرد ہوتا ہے کہ جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو جیسے ایک جب کہ فرد حکمی وہ فرد ہوتا ہے کہ جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فرد حقیقی (ایک) امر کا موجب ہے جب کہ فرد حکمی (کل) امر کا محتمل ہے جو بغیر نیت وقرینہ کے ثابت نہیں ہوسکتا باقی رہا عدد (تکرار) وہ نہ فرد حقیقی ہے اور نہ ہی فرد حکمی بلکہ عدد اور فرد میں منافات ہے جس کی وضاحت پیچھے گزر چکی ہے لہذا یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ امر میں فرد حقیقی ہوتا ہے یا فرد حکمی ہوتا ہے لیکن تکرار نہیں ہوسکتا۔

نوٹ:

طلاق کے علاوہ فرد حکمی پوشیدہ رہتا ہے اس کا پتہ مرنے کے بعد معلوم ہوسکتا ہے کہ زندگی میں کتنی نمازیں پڑھیں ان کا کل مجموعہ زندگی میں معلوم نہیں ہوسکتا جب کہ طلاق میں ایک طلاق فرد حقیقی ہے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں کل جنس جو فرد حکمی ہے یہ تعداد معلوم ہے۔

جنس اور اسم جنس میں فرق:

جنس وہ ہے جو قلیل وکثیر سب پر بولی جائے جیسا کہ پانی اس کا اطلاق ایک قطرہ پر بھی ہوتا ہے اور سمندر پر بھی ہوتا ہے جب کہ اسم جنس وہ ہے جو علی سبیل البدلیت کثیر پر بولی جائے جیسے رجل وغیرہ۔

قولہ وعلی ھذا قلنا الخ سے مصنف گذشتہ بیان کردہ اصول (کہ اسم جنس جب مطلق بولا جائے تو فرد حقیقی اس کا موجب اور فرد حکمی اس کا محتمل ہے کہ جو نیت وقرینہ کے بغیر ثابت نہیں ہوگا) پر چار مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

امر مطلق کے موجب اور محتمل کی مثالیں:

پہلی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لااشرب الماء" اللہ کی قسم میں پانی نہیں پیوں گا اور قسم کھانے والے نے کوئی نیت نہیں کی تو پانی کا ایک قطرہ بھی پینے سے یہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پانی کا فرد حقیقی ہے جو بغیر نیت کے ثابت ہو جاتا ہے اور اگر اس نے تمام پانیوں کی نیت کی تو یہ نیت معتبر ہوگی اور یہ شخص پانی پینے سے حانث نہ ہوگا اگرچہ جتنا بھی پانی پی لے کیونکہ تمام دنیا کا پانی پینا متعذر ہے اور حقیقت متعذرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کی نیت کر لی جائے تو نیت درست ہوتی ہے لیکن ایک دو گلاس پانی پینے سے حانث اس لیے نہیں ہوگا کہ پانی کا گلاس جنس پانی کا نہ ہی فرد حقیقی ہے اور نہ ہی فرد حکمی جب اسم جنس (شرب) فقط فرد حقیقی کو شامل ہوتا ہے اور نیت کرنے کی صورت میں فرد حکمی کا محتمل ہوتا ہے۔

ولھذا: سے دوسری مثال دی کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طلقی نفسك" تو اپنے نفس کو طلاق دے تو عورت نے کہا "طلقت" میں نے طلاق دی تو شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین واقع ہو جائیں گی اور اگر دو کی نیت کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی اور ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور تیسری مثال یہ دی کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہا "طلقھا" تو میری بیوی کو طلاق دے دے تو اس نے طلاق دے دی تو ایک طلاق واقع ہوگی جب کہ شوہر نے کوئی نیت نہ کی ہو اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہو جائیں گی اور اگر دو کی نیت کی تو نیت درست نہ ہوگی اس صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔

اگر لونڈی ہے تو دو کی نیت درست ہوگی کیونکہ دو طلاقیں لونڈی کے حق میں کل جنس جو فرد حکمی ہیں اور آزاد عورت کے حق میں دو طلاقوں کی نیت اس لیے درست نہیں کہ دو عدد محض ہے جو نہ فرد حقیقی ہے اور نہ ہی فرد حکمی (تین طلاقیں) ہے اور تین کی نیت اس لیے درست ہے کہ وہ فرد حکمی ہے اور اسم جنس فرد حکمی کا محتمل ہوتا ہے جو نیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے لہذا آزاد عورت کے حق میں تین اور لونڈی کے حق میں دو کی نیت درست ہوگی۔

چوتھی مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "تزوج" تو نکاح کر لے اگر آقا نے کوئی نیت نہیں کی تو یہ امر ایک نکاح کرنے کو شامل ہوگا یہ اسم جنس کا فرد حقیقی ہے اور اگر آقا نے دو عورتوں سے نکاح کی نیت کی تو یہ نیت

درست ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں دو عورتوں سے اسم جنس کا فرد حکمی ہے جو نیت سے ثابت ہوتا ہے۔

سوال: "طلقی نفسك" میں اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں جب کہ اقتضاء النص میں "انت طالق" کی مثال میں پڑھا تھا کہ شوہر دو اور تین طلاقوں کی نیت کرے تو ایک ہی واقع ہوگی ان میں یہ فرق کیوں ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہو سکتا۔ اس لیے "انت طالق" میں دو تین کی نیت درست نہ تھی جب کہ امر کی بحث میں "طلقی نفسك" کا تعلق محض لغت سے ہے اس لیے "طلقی" کا صیغہ امر ہے اور یہ "اطلب منك فعل الطلاق" سے مختصر ہے اور امر کی حقیقت لغوی ہے چونکہ "انت طالق" میں طلاقا مصدر کو اقتضاء مقدر نکالا گیا تھا اور وہ بقدر ضرورت ہی ہوتا ہے اس میں عموم جاری نہیں ہو سکتا لیکن "طلقی" میں مصدر اسم جنس ہے جو فرد حقیقی (ایک طلاق) کا موجب اور فرد حکمی (تین طلاقوں) کا محتمل ہوتا ہے۔

"وَلَا يَتَأَتّٰى عَلٰى هٰذَا فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذَالِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْاَمْرِ بَلْ بِتَكْرَارِ أَسْبَابِهَا الَّتِيْ يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ وَالْاَمْرُ لِطَلَبِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ لَا لِاِثْبَاتِ اَصْلِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَاَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَاِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْاَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ اِنَّ الْوَاجِبَ فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ ذَالِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ اِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْاَمْرُ ذَالِكَ الْوَاجِبَ الْاٰخَرَ ضَرُوْرَةَ تَنَاوُلِهٖ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ اَوْ صَلٰوةً فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِي التَّكْرَارَ"۔

اور اس اصل پر تکرار عبادات کے مسئلہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ وہ امر کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ عبادات کے ان اسباب کے مکرر ہونے سے کہ جن اسباب سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لیے ہے جو سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہوئی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لیے اور یہ اس مرد کے قول "اد ثمن المبیع" اور "اد نفقة

الزوجة" کے درجہ میں ہے پس جب عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوگئی تو امر اس عبادت کی ادائیگی کے لیے متوجہ ہوگا جو اس پر واجب ہوئی۔ پھر امر جب جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی جنس کو بھی شامل ہوگا جو اس پر واجب ہوئی ہے اور اس کی مثال وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ واجب ظہر کے وقت میں وہ ظہر ہے پس امر اس کی ادائیگی کے لیے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا پس امر اس واجب آخر کو بھی شامل ہوگا امر کے اس جنس کے کل کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس پر واجب ہے خواہ وہ واجب روزہ ہو یا نماز پس بار بار آنے والی عبادت کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس طریقے سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

ولایتاتی الخ سے مصنف راجح مذہب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جمہور احناف کا امر بالفعل کے بارے میں اصول یہ تھا کہ نہ ہی وہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے حالانکہ عملاً یہ بات ثابت ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے مثلاً "اقیموا الصلوٰۃ" کی وجہ سے روزانہ پنجگانہ نماز فرض ہوتی ہے اسی طرح "اتوا الزکوٰۃ" سے سال کے بعد نصاب زکوٰۃ پر سالانہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسی طرح روزے میں بھی تکرار پایا جاتا ہے اگر امر تکرار کا تقاضا نہ کرتا ہو تو صرف زندگی میں ایک بار عبادت کافی ہوتی معلوم ہوا یہ اصول درست نہیں؟

جواب: اس کا جواب مصنف نے "ولایتاتی" سے دیا جواب سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ ملاحظہ کیجیے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں: (۱) نفس وجوب۔ (۲) وجوب ادا۔ نفس وجوب یہ ہے کہ جو سبب سے ثابت ہو۔ مثلاً کوئی چیز خریدی تو خریدنے کے ساتھ ہی مبیع کے عوض قیمت لازم ہوگی اسی طرح جب کسی شخص نے نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی شوہر پر عورت کا نفقہ واجب ہوگیا یہ نفس وجوب ہے اور وجوب ادا یہ امر سے ثابت ہوتا ہے مثلاً جب بائع مبیع کو مشتری کے حوالے کرنے کے بعد قیمت کا مطالبہ کرے اسی طرح بیوی نکاح کے بعد شوہر سے نفقہ کا مطالبہ کرے تو یہ وجوب ادا ہے جو صیغہ امر سے لازم ہوا۔ اس تمہیدی مقدمہ کے بعد جواب یہ ہے کہ عبادات میں تکرار امر کی وجہ سے نہیں بلکہ عبادات کے اسباب کے متکرر ہونے کی وجہ سے تکرار ہے کہ عبادات کے ان اسباب کی وجہ سے عبادات میں تکرار آیا کہ جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً ظہر کا وقت آیا تو نماز ظہر واجب ہوگی اسی طرح عصر کا وقت آیا تو عصر کی نماز واجب ہوگی اور ان کی ادائیگی کے لیے صیغہ امر متوجہ ہوا کہ نماز کا سبب پایا گیا لہذا نماز ادا کرو۔

اسباب کے تکرار کی وجہ سے عبادات میں تکرار پر ایک مضبوط ترین دلیل یہ بھی ہے کہ زندگی بھر صرف ایک ہی

حج فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حج کا سبب متکرر نہیں اور وہ خانہ کعبہ ہے لہذا معلوم ہوا کہ عبادات میں تکرار اسباب کی وجہ سے ہے نہ کہ امر کی وجہ سے۔

اعتراض: **قولہ ثم الامر الخ** سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ بات تو درست ہے کہ عبادات کا تکرار اسباب کے تکرار کی وجہ سے ہے کہ جس کی وجہ سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے مگر وجوب اداء پھر بھی امر کی وجہ سے ہے تو معلوم ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے پہلے یہ بات واضح کر آئے ہیں کہ امر کے ذریعے جس چیز کا حکم دیا گیا ہے امر اس کی جنس کو شامل ہوتا ہے اور وجوب اداء کا تکرار کل جنس کی وجہ سے ہے نہ کہ امر کے تکرار کے تقاضے کی وجہ سے کیونکہ اسم جنس (مصدر) عدم نیت کے وقت ادنیٰ جنس (فرد حقیقی) کو شامل ہوتا ہے مثلاً پہلی نماز، پہلے سال کی زکوٰۃ ادنیٰ جنس ہے اور نیت کے وقت کل جنس (فرد حکمی) کا محتمل ہے مثلاً پوری عمر کی نمازیں اور زکوٰۃ کل جنس ہیں۔ پھر جس کا وقت آتا رہے گا ادا ہوتی رہے گی لہذا نفس فرضیت سبب کی وجہ سے ہوئی اور ادائیگی کل جنس کے طور پر ہوئی خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایک امر سے زندگی بھر کی نمازوں کو ادا کرنا واجب ہوگا اسی طرح روزوں کا بھی یہی حکم ہے۔

صاحب نور الانوار نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ہر عبادت کے سبب کے وقت شارع (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے تقدیراً نیا امر متوجہ ہوتا ہے لہذا صاحب نور الانوار کے نزدیک نئے امر کی وجہ سے تکرار ہے نہ کہ امر کے تکرار کے تقاضے کی وجہ سے جب کہ صاحب اصول الشاشی کے نزدیک کل جنس کی وجہ سے تکرار ہے۔

"۱۳: فَصْلٌ اَلْمَامُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَمُقَيَّدٌ بِهٖ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاخِيْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَفُوْتَهٗ فِي الْعُمْرِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّعْتَكِفَ اَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَلَوْ نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّصُوْمَ اَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَفِي الزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ اَلْمَذْهَبُ الْمَعْلُوْمُ اَنَّهٗ لَا يَصِيْرُ بِالتَّاخِيْرِ مُفَرِّطًا فَاِنَّهٗ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَانِثُ اِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ وَصَارَ فَقِيْرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ"۔

مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مطلق عن الوقت۔ (۲) مقید بالوقت اور مطلق کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی تاخیر کے ساتھ واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ مامور بہ اس سے عمر بھر فوت نہ ہو اور اسی اصل کی بناء پر امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ایک مہینہ اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے لیے

جائز ہے کہ وہ جس مہینے کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر کسی نے ایک مہینہ روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ جس مہینے میں چاہے روزے رکھے اور زکوٰۃ، صدقہ فطر اور عشر میں مذہب مشہور یہ ہے کہ وہ ان مامور کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا اس لیے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے۔ تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور حانث کہ جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو جائے تو روزے کے ذریعے کفارہ ادا کرے گا۔

قوله المامور به نوعان الخ سے مصنف مامور بہ (جس کام کا بندے کو حکم دیا گیا) کی دو قسموں کو بیان کر رہے ہیں کیونکہ شریعت کے احکام اوقات وامکنہ کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں کہ بعض احکام مطلق ہیں اور بعض مقید ہیں: لہذا مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مطلق عن الوقت۔ (۲) مقید بالوقت۔

مطلق عن الوقت کی تعریف:

مامور بہ مطلق عن الوقت سے مراد وہ مامور بہ ہے کہ جس کے لیے ایسے وقت کی تعیین نہ ہو کہ جس کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے بلکہ جب بھی ادا کیا جائے تو ادا ہی ہو اور مقید بالوقت اس کے برعکس ہے۔ مطلق کی مثال زکوٰۃ اور صدقہ فطر ہیں کہ ان کے واجب ہونے کے بعد جب ادا کیے جائیں تو ادا ہی ہوتے ہیں قضا نہیں ہوتے کیونکہ ان کی ادائیگی مطلق ہے۔ البتہ جلدی ادائیگی مستحب ہے۔

مطلق عن الوقت کا حکم:

قوله وحكم المطلق الخ مصنف مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم بیان کر رہے ہیں مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ جمہور احناف اور امام شافعی کے نزدیک مامور بہ مطلق عن الوقت کو فی الفور ادا کرنا واجب نہیں بلکہ اس میں تاخیر کی اجازت ہے بشرطیکہ عمر بھر مامور بہ فوت نہ ہو اور مامور بہ اس کے ذمہ واجب رہے گا. لیکن تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اگر اتنی تاخیر کر دی کہ عمر کے آخری لحات میں بھی ادا نہ کر سکا تو گنہگار ہو کر مرا باقی رہا اچانک مر جانا وہ نادر ہے اور نادر امور پر احکام مرتب نہیں ہوتے اگر مامور بہ کو ادا نہ کیا تھا کہ اچانک فوت ہو گیا تو گنہگار نہ ہوگا مصنف کی عبارت میں "واجب علی التراخی" میں واجب سے واجب کا مشہور معنی مراد نہیں کہ تاخیر واجب ہے بلکہ یہاں معنی یہ ہے کہ ادائیگی میں تاخیر جائز ہے جب کہ احناف میں سے امام کرخی امام ابو یوسف اور بعض

شوافع کے نزدیک فی الفور ادا کرنا واجب ہے اس مذہب کے متعلق تفصیل آگے عبارت میں آ رہی ہے۔ اس اختلاف کا مدار وجوب میں ہے استحباب میں نہیں کیونکہ سب ائمہ اس پر متفق ہیں کہ مامور بہ کو جلدی ادا کرنا مستحب و مستحسن ہے۔

مطلق عن الوقت پر مثالیں:

قوله وعلى هذا سے مصنف مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم پر دو مثالیں پیش کر رہے ہیں: عبادات بدنیہ کے قبیل سے مثال یہ ہے کہ امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی بھی ایک مہینہ کے اعتکاف کی نذر مان لے یا کسی بھی مہینے کے روزے کی نذر مان لے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ سہولت کے پیش نظر جس مہینے میں چاہے اعتکاف کر لے اور جس مہینے میں چاہے روزے رکھ لے چونکہ یہ نذور مطلقہ ہیں جب چاہے ادا کرے۔ دوسری مثال عبادات مالیہ سے دی ہے کہ جس میں تین چیزوں کا ذکر ہے: (۱) زکوۃ۔ (۲) صدقہ فطر۔ (۳) عشر۔ یہ تینوں مامور بہ مطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔

کیونکہ وجوب زکوۃ کے لیے امر مطلق "اتوا الزکوۃ الخ" ہے، وجوب صدقہ فطر کے لیے امر مطلق "ادوا صدقة الفطر وصاعا من تمر" ہے اور وجوب عشر کے لیے امر مطلق "ماسقته السماء ففيه عشر۔ الحدیث" ہے۔ لہذا ان کی ادائیگی جمہور کے نزدیک مطلق ہے کہ ان کو تاخیر سے ادا کرنے والا مامور بہ کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والا شمار نہ ہوگا کہ اس کو تاخیر کی وجہ سے گنہگار کہا جا سکے۔

گذشتہ بحث کی دلیل یہ ہے کہ اگر صاحب نصاب کا مال حولان حول (سال گزرنے) کے بعد زکوۃ ادا کرنے سے پہلے ہلاک ہو جاتا ہے تو زکوۃ ساقط ہو جائے گی اور یہ شخص زکوۃ کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کو زکوۃ مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے۔ اسی طرح اگر زمین کی پیداوار سے مالک عشر ادا نہ کر سکا کہ وہ عشر مالک سے ساقط ہو جائے تو وہ ادا نہ کر سکنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اور اگر صدقہ فطر عید الفطر کے دن ادا نہ کر سکا تو تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔

زکوۃ و عشر اور صدقہ فطر کے درمیان فرق:

ان تینوں کے درمیان اس لحاظ سے تو اشتراک ہے کہ ان تینوں کا تعلق مطلق عن الوقت سے ہے کہ تاخیر سے ادا

کرنے پر شرعی مواخذہ نہ ہوگا البتہ پہلی دو قسموں اور آخری قسم کے درمیان سقوط کے لحاظ سے فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ مال نصاب اور پیداوار کے ہلاک ہو جانے سے واجب ساقط ہو جاتا ہے جب کہ عید الفطر کی صبح مال کے ہلاک ہو جانے کے باوجود واجب ساقط نہیں ہوتا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کا سبب مال نصاب کا مالک ہونا ہے اور جب کہ عشر کے وجوب کا سبب پیداوار ہے جب وجوب کے اسباب ہی ختم ہو گئے تو وجوب بھی ختم ہو گیا۔

جب کہ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب رأس (ذات انسان) ہے چونکہ مال کے ہلاک ہو جانے کے بعد بھی رأس باقی ہے جو صدقہ فطر کا سبب ہے جب سبب موجود ہے تو مسبب (وجوب) بھی باقی رہے گا لہٰذا صدقہ فطر مال کے ہلاک ہونے کے باوجود ساقط نہ ہوگا بلکہ ذمہ میں واجب رہے گا اس تقریر سے مصنف کی عبارت "سقط الواجب" سے پیدا ہونے والا اشکال بھی ختم ہو گیا **اشکال** یہ تھا کہ مصنف نے فرمایا کہ جب نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ساقط ہو جاتا ہے اور واجب کا سقوط تو زکوٰۃ و عشر میں ہوتا ہے نہ کہ صدقہ فطر میں جب کہ مصنف نے تینوں کے متعلق فرمایا "سقط الواجب" جو مطلق ہے؟ اس کا **ازالہ** یوں ہو گیا کہ زکوٰۃ و عشر "سقط الواجب" کے مطلق حکم میں داخل ہیں کیونکہ ان کے وجوب کا سبب مال ہے جب مال ہی ہلاک ہو گیا تو وجوب بھی ساقط ہو گیا جب کہ صدقہ فطر کا سبب رأس ہے اور وہ باقی ہے تو وجوب بھی باقی رہے گا اس لیے یہ بات ظاہر تھی کہ سقط الواجب میں صدقہ فطر داخل ہی نہیں تو اس کو نکالنے کے لیے الگ عبارت لانے کی ضرورت نہ پڑی۔ لہٰذا مصنف نے سقط الواجب میں صدقہ فطر کا لحاظ ہی نہیں کیا تو عبارت پر اشکال بھی وارد نہیں ہو سکتا۔

نیز زکوٰۃ و عشر اور صدقۃ الفطر کے درمیان سقوط واجب اور عدم سقوط واجب کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ کسی چیز کے واجب ہونے کی دو قسمیں ہیں: (۱) نفس وجوب جیسے زکوٰۃ کے لیے بقدر نصاب مال کا مالک ہونا۔ (۲) وجوب ادا جیسے کہ امر کے ذریعے ادائیگی کا حکم ہوتا ہے کہ حولان حول پایا گیا لہٰذا زکوٰۃ ادا کرو۔ مامور بہ کے ساتھ دو قدرتیں متعلق ہوتی ہیں: (۱) قدرت قاصرہ۔ (۲) قدرت کاملہ۔ قدرت قاصرہ یہ ہوتی ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کی صلاحیت و طاقت ہو اس کو قدرت ممکنہ اور قدرت مطلقہ بھی کہا جاتا ہے چونکہ یہ قدرت مکلف کو مامور بہ کو ادا کرنے پر قادر کر دیتی ہے اور صدقہ فطر کا تعلق قدرت قاصرہ سے ہے کہ صدقہ فطر کے واجب ہونے کے لیے مال نصاب کا مالک ہونا ضروری ہے، اس کے لیے حولان حول شرط نہیں ہے اور نہ ہی مال کا نامی (بڑھنا) ہونا شرط ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ صدقہ فطر کے لیے قدرت قاصرہ کافی ہے اور قدرت قاصر کی بقا واجب کی بقا کے لیے شرط نہیں اس لیے اگر عید کی صبح صادق کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا بلکہ واجب باقی رہے گا۔ قدرت کاملہ وہ قدرت

ہوتی ہے جو مکلف پر مامور بہ کے ادا کرنے کو آسان کر دیتی ہے اس کو قدرت میسرہ اور قدرت مقیدہ بھی کہتے ہیں۔ زکوۃ و عشر کا تعلق اسی قدرت سے ہے اس لیے ان کے واجب ہونے کے بعد وجوب ادا کے لیے زکوۃ کے لیے حولان حول اور مال کا نامی ہونا شرط ہے جب کہ پیداوار کے حصول کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا قدرت کاملہ کا دوام واجب کے دوام کے لیے شرط ہے کہ قدرت کاملہ باقی ہے تو واجب بھی باقی رہے گا اگر قدرت کاملہ باقی نہیں تو واجب بھی باقی نہ رہے گا اسی وجہ سے زکوۃ و عشر میں مال کے ہلاک ہو جانے کے بعد وجوب بھی ساقط ہوتا ہے۔ (دوسری تقریر کی وضاحت نور الانوار میں آئے گی)۔

قدرت قاصرہ اور قدرت کاملہ میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہر مامور بہ کی ادائیگی کے لیے قدرت قاصرہ کا ہونا ضروری ہے کہ جس کے بغیر کسی بھی فعل کا مطالبہ درست ہی نہیں نیز اس کا حقیقتا پایا جانا ضروری نہیں وہمی بھی کافی ہے۔ اس کو قدرت ممکنہ اور قدرت مطلقہ بھی کہتے ہیں جب کہ قدرت کاملہ کا واجب کے باقی رہنے کے لیے باقی ہونا ضروری ہے اکثر عبادات مالیہ اسی قدرت پر موقوف ہیں اور اس کا حقیقتا پایا جانا ضروری ہے۔

قولہ والحانث اذا ذهب الخ سے مصنف مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم پر ایک مسئلے کو بیان کر رہے ہیں: (مسئلے کی تفریع) مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی تو قسم کے توڑنے پر اسے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "فکفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام الخ" اس آیت میں کفارہ یمین کی ادائیگی کے سلسلے میں اولاً کفارہ مالیہ کا حکم دیا گیا کہ جس کے تحت دو صنف ہیں۔ (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ (۲) اگر کھانا کھلانے پر قادر نہ ہو تو غلام آزاد کرنا۔ ان کی ادائیگی نا ممکن ہونے کی صورت میں کفارہ بدنیہ کا حکم دیا گیا کہ تین دن کے روزے رکھے یہ آیت کفارہ مالیہ کے حق میں مطلق ہے لہذا حانث ہونے کے بعد مال کے موجود ہونے کے باوجود کفارہ ادا نہ کیا تو تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اگر اس کا مال ہلاک ہو گیا اور وہ فقیر بن گیا موجودہ حالت کی وجہ سے روزوں سے کفارہ ادا کرے گا کیونکہ مامور بہ مطلق عن الوقت ہے۔

"وَعَلٰى هٰذَا لَايَجُوْزُ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا فَلَايَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ

الْاِحْمِرَارِ اَدَاءً وَلَايَجُوْزُ قَضَاءً وَعَنِ الْكَرْخِيِّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوْبُ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوُجُوْبِ وَلَاخِلَافَ فِيْ اَنَّ الْمُسَارَعَةَ اِلَى الْاِئْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ اِلَيْهَا"۔

اور مطلق عن الوقت کے اسی اصول پر نماز کی قضا مکروہ اوقات میں جائز نہیں اس لیے کہ جب قضا مطلق ہو کر واجب ہوتی ہے تو وہ کامل ہو کر واجب ہوتی ہے پس وہ آدمی ناقص نماز کی ادائیگی کے ساتھ فرض کی ذمہ داری سے نہ نکلے گا اس لیے عصر کی وقتی نماز کو ادا کرنا سورج کی سرخی کے وقت جائز ہوگا اور پچھلی نماز عصر کی قضاء پڑھنا جائز نہیں ہوگا اور امام کرخی سے منقول ہے کہ مطلق امر کا حکم فوری وجوب ہے اور امام کرخی کے ساتھ اختلاف صرف فوری وجوب میں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ امر کو پورا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

تعارف مباحث:

(۱) اوقات مکروہہ میں قضا نماز کا حکم۔ (۲) امر مطلق کے حکم میں امام کرخی کا مذہب

قولہ وعلی ھذا الخ سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو تاخیر سے ادا کرنا جائز ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ تین مکروہ اوقات (طلوع شمس، نصف النہار اور غروب شمس) میں قضاء نماز کی ادائیگی جائز نہیں مصنف کی عبارت میں "لایجبہ لایجوز" کے معنی میں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب نماز قضاء ہو جائے تو شریعت میں قضاء نماز کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں لہذا وہ مامور بہ مطلق عن الوقت کی جہت سے ہے اور قضاء نماز کے وجوب کا سبب پورا وقت ہے جو وقت کامل ہے اور جو وقت کامل کے سبب واجب ہو تو اس کو وقت کامل ہی میں ادا کرنا جائز ہے اسے وقت ناقص میں ادا کرنا جائز نہیں لہذا قضاء نماز جو وقت کامل کے سبب واجب ہوئی اس کو وقت ناقص (اوقات مکروہہ) میں ادا کرنا جائز نہیں۔ مگر وہ نماز جو وقت ناقص کے سبب سے واجب ہوئی اس کی ادائیگی وقت ناقص میں جائز ہے مثلاً آج کی عصر کی نماز اتنی لیٹ کر دی کہ سورج کی ٹکیا سرخ ہو گئی تو اس نماز کی ادائیگی جائز ہوگی اگرچہ نماز پڑھتے ہوئے سورج غروب بھی ہو جائے کیونکہ اس نماز کے وجوب کا سبب وہ وقت ہے، جو نماز کی ادائیگی کے ساتھ ملا ہوا ہے اور وہ وقت چونکہ ناقص ہے لہذا ناقص وقت میں واجب بھی ناقص ہے اور ناقص واجب کی ادائیگی ناقص وقت کے مطابق ہوئی لہذا آج کی عصر کی نماز مکروہ وقت میں پڑھنا جائز ہے۔ مگر فجر کی نماز اتنی لمبی پڑھی کہ

سورج طلوع ہو گیا تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ نماز کا آغاز وقت کامل میں ہوا ہے اور انتہا وقت ناقص میں ہو رہی ہے اور واجب کامل کی ادائیگی ناقص طریقے سے جائز نہیں۔ لیکن عصر کی قضا نماز اس مکروہ وقت میں پڑھنا جائز نہیں کیونکہ جب نماز قضاء ہو جائے تو مطلق ہو جاتی ہے اور مطلق نماز کو مکروہ وقت میں پڑھنا جائز نہیں لہذا نماز عصر کے پڑھنے کے بعد سے لے کر سورج کی ٹکیا کے سرخ ہونے تک (جس کا اندازہ سورج غروب ہونے سے بیس منٹ پہلے تک) ہر قضا نماز پڑھنا جائز ہے۔ مگر قضا نماز کو مکروہ وقت میں پڑھنا جائز نہیں۔

قولہ وعن الکرخی الخ: مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم میں جمہور کے علاوہ احناف میں سے امام کرخی کا اختلاف تھا اس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ تمام ائمہ کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو فوری ادا کرنا مستحب ہے مگر اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی فی الفور واجب ہے یا نہیں اور جمہور کا مؤقف گزر چکا ہے کہ اس میں تاخیر جائز ہے مگر امام کرخی کے نزدیک فی الفور ادا کرنا واجب ہے اگر ادائیگی میں تاخیر کی گئی تو موقوفاً گنہگار ہوگا موقوفاً سے مراد یہ ہے کہ اگر بعد میں ادا کر لیتا ہے تو گناہ اٹھ جائے گا۔ مگر جمہور احناف یہ کہتے ہیں کہ شارع نے مکلف کی سہولت اور آسانی کے لیے مامور بہ کو مطلق رکھا ہے اور جب بعد میں ادائیگی کی صورت میں امام کرخی کے نزدیک گناہ اٹھ جاتا ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ سرے ہی سے گناہ نہ ہوگا۔

"وَاَمَّا الْمُؤَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطَ اِسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلٰوةِ"۔

اور بہر حال مؤقت تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ کہ وقت فعل کے لیے ظرف ہوتا ہے یہاں تک کہ فعل کے ساتھ پورے وقت کا گھیرنا شرط نہیں جیسا کہ نماز

واما المؤقت الخ: اس سے قبل مصنف نے مامور بہ مطلق عن الوقت کی بحث کو بیان کیا اس سے فراغت کے بعد مامور بہ مؤقت کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں پہلے مؤقت کی تعریف سمجھ لیجیے۔

مؤقت کی تعریف:

مامور بہ مؤقت سے مراد وہ مامور ہے کہ جس کے لیے کسی وقت کی تعیین ہو کہ وقت کے فوت ہونے سے مامور بھی فوت ہو جائے اور وہ قضاء بن جائے اس کی مثال فرض نماز اور اداء رمضان ہے۔

قولہ فنوعان سے مصنف مامور بہ مؤقت کی اقسام بیان کر رہے ہیں کہ مامور بہ مؤقت کی دو قسمیں ہیں:
(۱) وقت مامور بہ کی ادائیگی کے لیے ظرف ہو۔ (۲) وقت مامور بہ کی ادائیگی کے لیے معیار ہو۔

پہلی قسم کی تفصیل:

وقت مامور بہ کی ادائیگی کے لیے ظرف ہو اور ظرف سے مراد اہل اصول کے نزدیک وہ ظرف ہے جو مامور بہ کی ادائیگی کے بعد بچ جائے مثلاً نماز کو سنت کے مطابق ادا کیا جائے گا تو وقت بچ جاتا ہے جب وقت نماز کے لیے ظرف ہے تو پورے وقت کو فعل نماز کے ساتھ گھیرنا شرط، پھر اس وقت کی دو صورتیں بنتی ہیں: (۱) وقت فعل کے لیے ظرف اور نفس وجوب کے لیے سبب اور ادائیگی کے لیے شرط بھی ہو مثلاً فرض نماز کے لیے وقت ظرف بھی ہے کہ ادائیگی کے بعد وقت بچ جاتا ہے اور واجب ہونے کا سبب ہے اور وقت سے پہلے ادائیگی جائز نہیں لہذا وہ شرط بھی ہے۔ (۲) وقت فعل کے لیے ظرف بھی ہو اور معیار بھی ہو کہ مامور بہ کی ادائیگی کے بعد وقت بچ جائے اور دوسرے مامور بہ کی ادائیگی جائز نہ ہو مثلاً حج کہ ادائیگی کے بعد وقت بچ جاتا ہے مگر دوسرا حج بچے ہوئے وقت میں کرنا جائز نہیں

قولہ ومن حکم ھذا النوع الخ: سے مصنف مامور بہ مؤقت کی پہلی قسم کے تین حکم بیان کر رہے ہیں پہلی قسم یہ تھی کہ وقت مامور بہ کے لیے ظرف ہو اور تمام وقت کا گھیرنا شرط نہیں۔

پہلا حکم: پہلا حکم یہ ہے کہ اس مامور بہ کے وقت میں اسی مامور بہ کی جنس میں سے کسی دوسرے فعل کو واجب کیا جا سکتا ہے اس وقت میں دوسرے فعل کا واجب منافی نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وقت اس مامور بہ کے لیے ظرف ہے تو اس مامور بہ کی ادائیگی سے وقت بچ جائے گا تو دوسرا عمل درست ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے ظہر کی نماز کے وقت میں چند رکعات کی نذر مانی تو یہ نذر اس شخص پر لازم ہو جائے گی اور اس شخص پر ظہر کے وقت میں نذر مانی ہوئی رکعات کا پڑھنا واجب ہوگا کیوں کہ ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد وقت بچ جاتا ہے تو اسی وقت میں اسی نماز کی جنس سے کسی دوسری نماز کا اپنے اوپر واجب کرنا درست ہے چونکہ فرض نماز کی طرح واجب بھی لازم ہوتا ہے لہذا ان کی جنس ایک ہوئی۔

دوسرا حکم: دوسرا حکم یہ ہے کہ اس مامور بہ کے وقت میں نماز کے مامور بہ کا واجب ہونا اسی وقت میں کسی دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں مثلاً کوئی شخص ظہر کے پورے وقت میں نوافل ادا کرتا رہا کہ ظہر کی نماز رہ گئی تو نوافل درست ہو جائیں گے مگر فرض نماز کے چھوڑنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

تیسرا حکم: تیسرا حکم یہ ہے کہ جس مامور بہ کے لیے وقت ظرف ہے تو وہ مامور بہ نیت معینہ کے بغیر ادا نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کے ظرف ہونے کی وجہ سے جس طرح مامور بہ مشروع ہے اسی طرح اسی وقت میں غیر مامور بہ بھی مشروع ہے اور جب اسی وقت میں دونوں مشروع ہیں تو مامور بہ بغیر نیت کے معنی ادا کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ اس کو متعین کرنے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے خواہ مامور بہ کی ادائیگی کے لیے وقت وسیع ہو یا تنگ ہو پھر تعیین کی دو صورتیں ہیں: (۱) تعیین شخصی کہ مامور بہ کے تمام اوصاف کو ذکر کیا جائے مثلاً ظہر کی چار رکعت نماز فرض خاص واسطہ اللہ تعالیٰ کے پیچھے اس امام کے منہ میرا طرف خانہ کعبہ شریف کی۔ (۲) تعیین نوعی کہ مامور بہ کے بعض ایسے اوصاف بیان کیے جائیں کہ جن کے ساتھ مامور بہ کا غیر ادا نہ ہو سکتا ہو مثلاً ظہر کی نماز پڑھتا ہوں پیچھے اس امام کے باقی رکعات کی تعداد منہ کعبہ کی طرف وغیرہ نہ بھی کہا تب بھی تعیین کافی ہے۔

قولہ وان ضاق الوقت الخ سے مصنف نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ تھا کہ نیت کی حاجت تو وہاں پڑتی ہے کہ جہاں وقت وسیع ہوگا جہاں وقت تنگ ہو اور غیر کی گنجائش نہ ہو تو تب بھی نیت ضروری ہے اس کا ازالہ یوں کیا کہ وقت اگرچہ تنگ ہو پھر بھی نیت ضروری ہے کیونکہ جہاں مزاحم ہو وہاں نیت ضروری ہوتی ہے چونکہ وقت نماز کے لیے

ظرف ہے اس میں مامور بہ کے علاوہ دوسری نماز پڑھنا بھی جائز ہے لہٰذا وقت کے تنگ ہونے کے باوجود مزاحم موجود ہے کہ اس وقت میں قضا یا نفل نماز ادا کی جا سکتی ہے۔ جب تنگی وقت کے باوجود مزاحم موجود ہے تو وقتی نماز کو متعین کرنے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے اور بغیر نیت کے مامور بہ ادا نہ ہوگا۔

تینوں احکام کا خلاصہ:

تینوں احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ مامور بہ مؤقت کہ جس کے لیے وقت ظرف ہو اس کے تین احکام ہیں۔ (۱) مامور بہ کا وجوب دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں۔ (۲) دوسرے عمل کی صحت کے منافی نہیں۔ (۳) اس میں نیت کی تعیین ضروری ہے۔

"وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَايَكُوْنُ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهٗ وَذَالِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهٗ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ الشَّرْعَ اِذَا عَيَّنَ لَهٗ وَقْتًا لَايَجِبُ غَيْرُهٗ فِيْ ذَالِكَ الْوَقْتِ وَلَايَجُوْزُ اَدَاءُ غَيْرِهٖ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ الصَّحِيْحَ الْمُقِيْمَ لَوْ اَوْقَعَ اِمْسَاكَهٗ فِيْ رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَاعَمَّا نَوٰى وَاِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُ التَّعْيِيْنِ فَاِنَّ ذَالِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحَمَةِ وَلَايَسْقُطُ اَصْلُ النِّيَّةِ لِاَنَّ الْاِمْسَاكَ لَايَصِيْرُ صَوْمًا اِلَّا بِالنِّيَّةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْاِمْسَاكُ عَنِ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ"۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لیے معیار ہو اور یہ مثل روزہ ہے اس لیے کہ وہ وقت کے ساتھ مقدر ہے اور وہ یوم ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کے لیے وقت کی تعیین کر دی تو اس وقت میں اس کے علاوہ واجب ادا نہ ہوگا اور اس کے غیر کی ادائیگی اس وقت میں جائز نہ ہوگی یہاں تک کہ تندرست مقیم نے اگر رمضان میں اپنے امساک کو دوسرے واجب کے لیے ثابت کیا تو یہ امساک رمضان ہی کی طرف سے واقع ہوگا نہ کہ اس سے کہ جس کی نیت کی ہے اور جب وقت میں مزاحم ختم ہو گیا تو تعیین نیت کی شرط ساقط ہو گئی کیونکہ یہ شرط مزاحمت ختم کرنے کے لیے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ امساک نیت ہی سے روزہ بنتا ہے کیونکہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

والنوع الثانی الخ سے قبل مصنف نے مامور بہ موقت کی پہلی قسم کہ جس میں وقت مامور بہ کے لیے ظرف تھا کو بیان کیا اب مامور بہ مؤقت کی دوسری قسم کہ جس میں وقت مامور بہ کے لیے معیار بنتا ہے کو بیان کرر ہے ہیں۔

معیار کی تعریف:

اہل اصول کی اصطلاح میں معیار کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت نہ بچے مثلاً روزہ کہ وہ وقت دن کے کم ہونے کے ساتھ اور وقت کے زیادہ ہونے کے ساتھ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے کہ روزے کی ادائیگی کے بعد دوسرے روزے کے لیے وقت نہیں بچتا۔

قولہ ومن حکمہ الخ: سے مصنف مامور بہ مؤقت کی دوسری قسم کے احکام کو بیان کرر ہے ہیں اور دوسری قسم بھی پہلی قسم کی طرح دو قسموں پر مشتمل ہے (۱) وہ مامور بہ کہ جس کے لیے شریعت نے وقت مقرر کر رکھا ہو جیسے اداء رمضان کا روزہ کہ وقت اس کے لیے معیار بھی ہے کیونکہ روزہ پورے وقت کو گھیر لیتا ہے اور وقت اس کے لیے وجوب کا سبب بھی ہے کیونکہ رمضان کے مہینے کے داخل ہوتے ہی روزہ واجب ہوتا ہے۔ (۲) وہ مامور بہ کہ جس کے لیے شریعت نے وقت مقرر نہ کیا ہو جیسے قضاء رمضان کا روزہ اور اسی طرح نذور مطلقہ کہ ان کے لیے وقت صرف معیار ہے۔

پہلی قسم کی تفصیل:

وہ مامور بہ کہ جس کے لیے شریعت نے وقت مقرر کیا ہو اس قسم کے تین احکام ہیں:

پہلا حکم: مصنف نے پہلے حکم کو "لایجب غیرہ فی ذالك الوقت" سے بیان کیا۔ حکم یہ ہے کہ شریعت کے مقرر کردہ وقت میں اس کی مثل دوسرا فعل واجب نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ وقت معیار ہے کہ اس سے وقت بچتا ہی نہیں تو دوسرا فعل کیسے ادا ہوسکتا ہے۔

دوسرا حکم: مصنف نے دوسرا حکم "ولایجوز اداء الخ" سے بیان کیا حکم یہ ہے کہ مقرر کردہ وقت میں دوسرے فعل کی ادائیگی جائز نہیں مثلاً اداء رمضان کے دنوں کو شریعت نے اداء رمضان ہی کی ادائیگی کے لیے مقرر کیا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے: "اذا انسلخ شعبان فلاصوم الا عن رمضان" کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو صرف رمضان ہی کا روزہ ہے یہاں تک کہ اگر کسی تندرست مقیم شخص نے ایام رمضان میں کسی دوسرے روزے (قضا یا نفل وغیرہ) کی نیت سے روزہ رکھا تو اداء رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا۔

تندرست مقیم کی قید کا فائدہ:

مصنف نے تندرست مقیم کی قید، قید احترازی نقل کی ہے کہ اس سے اس شخص کو نکالنا مقصود ہے جو بیمار ہو یا شرعی مسافر ہو اگر انہوں نے ایام رمضان میں کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو صاحبین کے نزدیک اداء رمضان ہی ہوگا جب کہ امام صاحب کے نزدیک جس واجب کی نیت کی وہی ادا ہوگا باقی رہا نفلی روزہ اس کا حکم صاحبین کے نزدیک وہی ہے جو فرض و واجب کا ہے کہ اداء رمضان ہی ادا ہوگا مگر امام صاحب کی دو روایتیں ہیں (۱) نفل ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ (۲) رمضان ہی کا ادا ہوگا (اس کی تفصیل نور الانوار میں آئے گی)۔

تیسرا حکم: مصنف نے تیسرا حکم "اذا اندفع المزاحم" سے بیان کیا حکم یہ ہے کہ وہ مامور بہ معیاری کہ جس کے لیے شریعت نے وقت مقرر کیا ہو اس کے لیے تعیین نیت ضروری نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ایام رمضان میں کسی اور روزے کی ادائیگی نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے رمضان کے مزاحم اور مقابل نہیں اور تعیین نیت کی ضرورت وہاں پڑتی ہے کہ جہاں مزاحمت موجود ہو لہذا تعیین نیت ضروری نہیں مگر نفس نیت ضروری ہوگی۔ اداء رمضان میں فقط اتنا کہہ دینے سے بھی روزہ ادا ہو جاتا ہے کہ میں روزہ رکھتا ہوں۔

مامور بہ مؤقت کہ جس میں وقت ظرف ہو اس کا تیسرا حکم یہ تھا کہ اس میں نفس نیت کے ساتھ ساتھ تعیین نیت بھی ضروری تھی کہ جب مامور بہ مؤقت کہ جس میں وقت معیار ہو اور معین ہو تو اس میں نفس نیت تو ضروری ہے مگر تعیین نیت ضروری نہیں۔

قولہ لایسقط الخ سے مصنف تیسرے حکم پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں:

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب اداء رمضان کے مزاحم کوئی روزہ نہیں تو جس طرح اس میں تعیین نیت ضروری نہیں تو اسی طرح نفس نیت کے بغیر بھی تندرست اور مقیم کا روزہ درست ہونا چاہے حالانکہ نفس نیت کو لازمی قرار دیا گیا ہے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب مصنف نے "لایسقط" سے اس طرح دیا ہے کہ اداء رمضان میں مزاحم کے نہ ہونے کی وجہ سے اگرچہ تعیین نیت کی ضرورت نہیں لیکن اس سے نفس نیت ساقط نہ ہوگی اتنی نیت کرنا ضروری ہے کہ میں روزہ رکھتا ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ روزہ عبادات مقصودہ میں سے ہے اور شریعت میں روزہ محض مفطرات ثلاثہ (کھانا، پینا اور جماع) سے رکنے کا نام نہیں" بلکہ روزے کی نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک

ان تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے"۔ روزہ عبادت ہے اور عبادت میں اخلاص اسی وقت ہوگا کہ جب اس کو نیت وقصد سے ادا کیا جائے کیونکہ بعض اوقات انسان بطور عادت کھانے، پینے اور جماع سے رکا رہتا ہے یہ رکنا عبادت نہیں ہوگا۔ لہذا عادت اور عبادت کے درمیان فرق کرنے کے لیے فرقِ امتیاز نیت ہی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفس نیت عبادت کی بنیاد اور جڑ ہے جو کسی حالت میں ساقط نہ ہوگی۔

عزم، نیت اور قصد میں فرق:

ویسے تو ان تینوں کا اطلاق نفس ارادہ پر ہوتا ہے مگر ان تینوں میں ایک وجہ سے فرق یہ ہے کہ عزم فعل سے پہلے اور قصد فعل کے ساتھ جب کہ نیت فعل کے ساتھ ساتھ مطلوبہ چیز کے ساتھ بھی ملی ہوتی ہے۔

"وَاِنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَاِنَّهُ لَايَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعْيِيْنِ الْعَبْدِ حَتّٰى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ اَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَاتَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوْزُ فِيْهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوْزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيْهَا وَغَيْرِهَا وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهُ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ"۔

اور اگر شریعت نے اس مامور بہ کے لیے وقت کو مقرر نہیں کیا تو وہ وقت اس مامور بہ کے لیے بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا اس لیے کہ اگر کسی بندے نے چند دنوں کو رمضان کے قضا روزوں کے لیے متعین کر دیا تو وہ قضاء رمضان کے لیے متعین نہ ہوں گے اور ان دنوں میں کفارہ کا روزہ اور نفلی روزہ رکھنا جائز ہوگا اور قضاء رمضان کا روزہ ان دنوں اور ان کے علاوہ دنوں میں رکھنا جائز ہوگا اور اس حکم کی قسم میں سے یہ ہے کہ نیت کے ساتھ اس کو متعین کرنا مزاحمت کی وجہ سے شرط ہوگا۔

قولہ وان لم یعین الشرع الخ سے قبل مصنف نے وقت معیاری کی پہلی قسم کہ جس میں شریعت کی جانب سے وقت مقرر ہو کو بیان کیا اب دوسری قسم وہ مامور بہ کہ جس کے لیے شریعت نے وقت کو مقرر نہ کیا ہو کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

مامور بہ معیاری غیر معین:

وہ مامور بہ کہ جس کے لیے وقت معیار ہو لیکن شریعت نے اس کے لیے اوقات وایام کی تعیین نہیں کی بلکہ مطلق

رکھا ہے مثلاً قضاء رمضان کے روزے کہ ان میں وقت صرف معیار ہوتا ہے لیکن تعیین نہیں کہ قضا روزے کس مہینے میں رکھے جائیں بلکہ بندے کو سہولت کی خاطر اختیار دے رکھا ہے کہ اوقات ممنوعہ (عید الفطر و عید الاضحیٰ ذوالحجہ) کے علاوہ جب چاہے قضا کر لے۔ جب قضاء رمضان کے لیے شارع نے تعیین نہیں کی تو بندے کو بھی یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ شریعت کے مطلق حکم کو مخصوص اوقات و ایام کے ساتھ مقید کرے اگر کسی شخص نے قضا کے لیے کچھ دن مخصوص کر بھی لیے تو ان مخصوص کردہ دنوں میں واجب کا روزہ یا نفل کا روزہ یا کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہے وجہ وہی ہے کہ شریعت نے تعیین نہیں کی تو بندے کی تعیین لفظی معتبر نہ ہوگی۔

قولہ ومن حکم ھذا النوع الخ سے مصنف مامور بہ معیاری غیر معین کا حکم بیان کر رہے ہیں اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے لیے تعیین نیت ضروری ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے تعیین نہیں کی مثلاً یوں کہے کہ میں قضاء رمضان یا قسم کے کفارے کے روزوں کی نیت کرتا ہوں چونکہ ان کا مزاحم موجود ہے کہ ان کی جگہ دوسرا روزہ بھی رکھا جا سکتا ہے اس لیے قضا رمضان اور قسم کا روزہ بغیر تعیین نیت کے ادا نہ ہوگا۔ اس قسم کا دوسرا حکم بھی گذشتہ عبارت سے حاصل ہو رہا ہے کہ بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا۔

”ثُمَّ لِلْعَبْدِ اَنْ یُّوجِبَ شَیْئًا عَلٰی نَفْسِهٖ مُؤَقَّتًا اَوْ غَیْرَ مُؤَقَّتٍ وَلَیْسَ لَهٗ تَغْیِیْرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهٗ اِذَا نَذَرَ اَنْ یَّصُوْمَ یَوْمًا بِعَیْنِهٖ لَزِمَهٗ ذٰلِكَ وَلَوْصَامَهٗ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَوْ عَنْ كَفَّارَةِ یَمِیْنِهٖ جَازَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَایَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْیِیْرِهٖ بِالتَّقْیِیْدِ بِغَیْرِ ذٰلِكَ الْیَوْمِ وَلَایَلْزَمُ عَلٰی هٰذَا مَا اِذَا صَامَهٗ عَنْ نَفْلٍ حَیْثُ یَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ لَاعَمَّا نَوٰی لِاَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ اِذْ هُوَ یَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهٖ مِنْ تَرْكِهٖ وَتَحْقِیْقِهٖ فَجَازَ اَنْ یُّؤَثِّرَ فِعْلَهٗ فِیْمَا هُوَ حَقُّهٗ لَافِیْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قَالَ مَشَایِخُنَا اِذَا شَرَطَا فِی الْخُلْعِ اَنْ لَّانَفَقَةَ لَهَا وَلَاسُكْنٰی سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُوْنَ السُّكْنٰی حَتّٰی لَایَتَمَكَّنَ الزَّوْجُ مِنْ اِخْرَاجِهَا عَنْ بَیْتِ الْعِدَّةِ لِاَنَّ السُّكْنٰی فِیْ بَیْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَایَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِسْقَاطِهٖ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ“۔

پھر بندے کے لیے اپنے حق میں یہ جائز ہے کہ کوئی چیز اپنی ذات پر واجب کرے خواہ وہ معین ہو یا غیر معین اور اس کو شریعت کا حکم تبدیل کرنے کا حق نہیں ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے معین

دن کے روزے کی نذر مانی تو وہ نذر اس پر لازم ہوگی اور اگر اس نے معین دن رمضان کے قضاء یا قسم کے کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہے اس لیے کہ شریعت نے قضاء رمضان کو مطلق رکھا ہے پس بندہ اس پر قادر نہیں کہ قضاء کو اس معین دن کے علاوہ کسی اور دن کے ساتھ مقید کر کے تبدیل کرے اس پر یہ سوال وارد نہیں ہوتا کہ جب اس نے معین دن نفل کا روزہ رکھ لیا تو وہ نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا کہ جس کی اس نے نیت کی اس لیے کہ نفل روزہ بندے کا حق ہے اور بندہ اپنے حق کو چھوڑنے میں بااختیار ہوتا ہے اور اپنانے میں بھی۔ پس جائز ہے یہ بات کہ بندے کا فعل اثر کرے اس فعل میں جو بندے کا اپنا حق ہے نہ کہ اس میں جو شریعت کا حق ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب میاں بیوی نے خلع میں شرط لگائی کہ بیوی کے لیے نہ نفقہ ہوگا اور نہ رہائش تو نفقہ ساقط ہو جائے گا مگر رہائش ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ خاوند بیوی کو عدت والے گھر سے نکالنے پر قادر نہیں اس لیے عدت والے گھر میں رہنا شریعت کا حق ہے اس لیے بندہ شریعت کے حق کو ساقط کرنے پر قادر نہیں ہوگا بخلاف خرچہ کے۔

قوله ثم للعبد الخ سے قبل مصنف نے مامور بہ مؤقت معیاری غیر معین کی تعریف مثال اور حکم بیان کیا اب یہاں سے ایک قاعدہ بیان کر رہے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز میں بندے کو اجازت اور اختیار دیا گیا ہے اس کے دائرہ اختیار میں رہتے ہوئے اس چیز کو اپنے اوپر معین طریقے سے بھی واجب کر سکتا ہے اور غیر معین طریقے سے بھی واجب کر سکتا ہے لیکن شریعت کے حکم کو بدلنا بندے کے اختیار میں نہیں۔

اس کی مثال: اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ یکم شعبان کا روزہ رکھے گا یہاں نذر ماننے والے نے غیر واجب روزے کو متعین طریقے سے اپنے اوپر واجب کیا ہے چونکہ شریعت نے نذر کی اجازت دی ہے: "**ولیوفوا نذورهم**" اور چاہیے کہ وہ اپنی نذریں پوری کریں یہ بندے کا حق ہے اور شریعت کی اجازت ہے کہ بندہ اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے لیکن رمضان کے روزوں کی قضا اور کفارے کے روزے یہ شریعت کا حق ہیں کہ شریعت نے ان روزوں کی ادائیگی کے لیے وقت کو متعین نہیں کیا جب چاہیں رکھ سکتے ہیں نذر معین جو بندے کا حق ہے اور قضاء رمضان جو شریعت کا حق ہے ان پر گذشتہ قاعدہ منطبق یوں ہوتا ہے کہ یکم شعبان کو نذر کا روزہ ماننے سے واجب ہو جاتا ہے جو بندے کا حق ہے پھر اگر اسی متعین کردہ دن میں قضا روزہ رکھ لیا جو شریعت کا حق ہے یا کفارے کا روزہ رکھ لیا تو روزہ رکھنا درست ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے قضاء رمضان اور قسم کے کفارے کے روزوں کو مطلق رکھا ہے

جب چاہے رکھ سکتا ہے بندے کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے واجب کردہ نذر کے روزے کے دن کو قضاء اور کفارے کے روزوں کو اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرے مثلاً یوں کہے کہ چونکہ میں نے یکم شعبان کو نذر کا روزہ رکھنا واجب کرلیا ہے لہذا اسی دن قضاء و کفارہ کا روزہ نہیں رکھ سکتا یہ شریعت کے مطلق حکم کو اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آتا ہے بندے کو یہ حق حاصل نہیں کہ شریعت کے مطلق حکم کو مقید کرے۔

قارئین کرام: یہی قاعدہ درود وسلام اور ایصال پر بھی جاری ہوتا ہے کہ درود وسلام میں "صلوا علیہ وسلموا" مطلق ہے کہ جس میں نہ وقت کی قید ہے اور نہ ہی صیغوں کی قید ہے لہذا درود وسلام کو آذان سے قبل یا بعد ناجائز کہنا یا کلمہ "یا" کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہنا مطلق کو ان کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آتا ہے اسی طرح ایصال مطلق ہے لہذا سوم، چہلم وغیرہ کو ناجائز کہنا گویا مطلق حکم کو ان ایام کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا ہے حالانکہ بندے کو شریعت کا حق بدلنے کا اختیار نہیں اس کی نفیس تحقیق مطلق کی بحث میں گذر چکی ہے۔

قولہ ولایلزم الخ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ **اعتراض:** یہ ہے کہ شریعت نے نفل روزے کو قضاء و کفارہ کی طرح مطلق رکھا ہے کہ ان کے لئے کسی وقت کی تعیین نہیں لہذا جس طرح نذر مانے ہوئے روزے کے دن قضاء و کفارہ کا روزہ رکھنا جائز ہے تو اسی طرح نذر مانے ہوئے روزے کے دن نفل روزہ رکھنا جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ بھی مطلق ہے حالانکہ نذر مانے ہوئے دن نذر ہی کا روزہ ادا ہوگا نہ کہ نفل کا روزہ تو اس میں بھی شریعت کا حق متغیر ہو رہا ہے؟

جواب: اس کا جواب مصنف نے "ولایلزم الخ" سے دیا ہے کہ معترض کا نفلی روزے کو قضاو کفارہ کے روزے پر قیاس کر کے شریعت کے حق میں برابر قرار دینا درست نہیں کیوں کہ قضا اور کفارہ کا روزہ واجب ہے کہ جس کے ترک پر عتاب ہے جب کہ نفلی روزہ میں ترغیب و اباحت ہے کہ جس کے رکھنے اور چھوڑنے دونوں میں بندے کو اختیار ہے اس کے ترک پر کوئی عتاب نہیں لہذا کسی متعین دن میں روزے کی نذر مان کر بندے نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کہ جو نفل روزہ اس کے لیے اختیاری تھا اس نے اس کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر دیا چونکہ بندے کو اپنے حق (نفلی روزہ) میں دخل اندازی کا اختیار ہے بخلاف قضاء و کفارہ کے چونکہ یہ شریعت کا حق ہیں لہذا نذر مانے ہوئے متعین دن کا رکھنا جائز ہوگا کہ بندے کو ان میں دخل اندازی کا حق حاصل نہیں۔

قولہ وعلی اعتبار الخ سے مصنف گذشتہ قاعدہ (بندے کو اپنے فعل میں تغیر کا حق حاصل ہے مگر شریعت کے حق میں تغیر کا حق حاصل نہیں) پر فقہاء احناف کا متفرع کردہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر زوجین نے خلع

کے اندر یہ شرط لگائی کہ عورت کو نہ نفقہ ملے گا اور نہ ہی عدت گزارنے کے لیے کوئی گھر ملے گا تو اس شرط لگانے کی وجہ سے نفقہ تو ساقط ہو جائے گا لیکن سکنیٰ یعنی رہائش شوہر کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ عدت گزارنے کے لیے گھر دینا لازم ہوگا کیونکہ عدت میں عورت کو گھر دینا شریعت کا حق ہے جس میں بندے کو حق حاصل نہیں کہ وہ شریعت کا حق ختم کرے چونکہ نفقہ عورت کا حق ہے وہ اپنا حق معاف کر سکتی ہے اور یہ نفقہ عورت کے لیے اس بناء پر تھا کہ اس نے اپنے آپ کو شوہر کے پاس پابند رکھا ہوا تھا جب عورت نے اپنے آپ کو آزاد کر دیا تو اپنے حق نفقہ کو ساقط کرنے میں اختیار حاصل ہوگا۔

"۱۴: فَصْلٌ اَلْاَمْرُ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلٰی حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ اِذَا کَانَ الْاٰمِرُ حَکِیْمًا لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَیَانِ اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ مِمَّا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّوْجَدَ فَاقْتَضٰی ذٰلِكَ حُسْنَهٗ ثُمَّ الْمَامُوْرُ بِهٖ فِیْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهٖ وَحَسَنٌ لِغَیْرِهٖ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهٖ مِثْلُ الْاِیْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰی وَشُکْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُکْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِذَا وَجَبَ عَلَی الْعَبْدِ اَدَائُهٗ لَایَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَهٰذَا فِیْمَا لَایَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الْاِیْمَانِ بِاللّٰهِ تَعَالٰی وَاَمَّا مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَهُوَ یَسْقُطُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ الْاٰمِرِ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ فِیْ اَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ فِیْ آخِرِ الْوَقْتِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هٰذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَایَسْقُطُ بِضِیْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهٖ"۔

کسی چیز کا حکم دینا مامور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے جب کہ حکم دینے والا دانا ہو اس لیے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لیے ہوتا ہے کہ مامور بہ کا پایا جانا مناسب ہے پس آمر کے حکیم ہونے نے مامور بہ کے حسن کا تقاضا کیا ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) حسن بنفسہ۔ (۲) حسن لغیرہ۔ پس حسن بنفسہ کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ہے اور انعام کرنے والے کا شکر بجالانا اور سچ بولنا اور عدل کرنا نماز اور اس جیسی خالص عبادات ہیں۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر ان کی ادائیگی واجب ہوئی تو پھر ساقط نہ ہوگی یہ حکم ان صورتوں میں سے ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتیں جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا۔ بہر حال جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں وہ یا تو ادا کرنے سے یا آمر کے

ساقط کرنے سے ساقط ہوں گی۔ اسی حکم کی بناء پر ہم نے کہا جب اول وقت میں نماز واجب ہو چکی تو ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا جنون، حیض اور نفاس کے پیش آنے سے آخر وقت میں اس اعتبار سے کہ ان عوارض کے پیش آنے پر شریعت نے اسے ساقط کر دیا، وقت کی تنگی، پانی اور لباس اور ان جیسی چیزوں کی عدم موجودگی کی وجہ سے فرض نماز ساقط نہ ہوگی۔

قولہ الا بالشیء الخ سے مصنف مامور بہ میں صفت حسن کو بیان کر رہے ہیں کہ جب حکم دینے والا حکیم و دانا ہو تو مامور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حکیم (اللہ تعالیٰ) جب بھی کسی چیز کا حکم دیتا ہے تو وہ اچھی ہی ہوتی ہے کہ جس میں یقیناً حسن کا پایا جانا ضروری ہے جب مامور بہ میں حسن پایا جاتا ہے تو وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مامور بہ کو بجالانا مناسب ہے اور اس کو چھوڑنا غیر مناسب ہے۔

قولہ ثم المامور بہ الخ سے مصنف مامور بہ حسن کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں مامور بہ حسن کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسن بنفسہ۔ (۲) حسن لغیرہ۔

حسن بنفسہ کی تعریف:

حسن بنفسہ وہ مامور بہ ہے کہ جس کی ذات ہی میں خوبی اور اچھائی پائی جائے اس کی مثالیں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، انعام اور احسان کرنے والے کا شکریہ بجالانا، سچ بولنا، انصاف کرنا، نماز پڑھنا اور اس طرح کی دیگر وہ عبادتیں جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کے لیے ادا کی جاتی ہیں جیسے روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ یہ تینوں حسن بنفسہ کے ساتھ ملحق اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہیں۔

فحکم هذا النوع الخ سے مصنف حسن بنفسہ کا حکم بیان کر رہے ہیں مصنف نے حسن بنفسہ کا حکم بیان کرنے کے بعد جو تفصیل ذکر کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ حسن بنفسہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مامور به حسن بنفسه غیر محتمل السقوط۔ (۲) مامور به حسن بنفسه محتمل السقوط۔

غیر محتمل السقوط: وہ مامور بہ حسن بنفسہ جو مکلف سے کسی حال میں ساقط ہونے کا احتمال نہ رکھے اور وہ مامور بہ صرف ادا کرنے سے ہی ساقط ہو مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا کہ جو کسی حال میں مسلمان سے ساقط نہیں ہوتا ایمان لانے سے مراد تصدیق قلبی ہے نہ کہ اقرار لسانی کیونکہ اکراہ کے وقت اقرار لسانی ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اس قسم کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ جب مامور بہ بندے پر واجب ہو گیا تو ادا کرنے ہی

سے ذمہ سے ساقط ہوگا بغیر ادائیگی ساقط نہ ہوگا۔

محتمل السقوط : وہ مامور بہ حسن بنفسہ جو مکلف کے ادا کرنے سے یا آمر (حکم دینے والے) کے ساقط کرنے سے ساقط ہو مثلاً جب بندہ اقرار باللسان کر لیتا ہے تو مامور بہ بندے کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور آمر کے ساقط کرنے کی مثال یہ ہے کہ جب حالت اکراہ و مجبوری میں بندے کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو آمر کی طرف سے اقرار لسانی کو ترک کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ تصدیق قلبی باقی ہو۔

قوله وعلى هذا الخ سے مصنف مامور بہ حسن بنفسہ کی دوسری قسم کے حکم پر دو مسئلے بطور تفریع بیان کر رہے ہیں کہ دوسری قسم کا حکم یہ تھا کہ مامور بہ مکلف کے ذمہ سے اس کو ادا کرنے یا آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگا۔

پہلا مسئلہ : جب ظہر کا وقت شروع ہوا تو ظہر کی نماز مکلف پر واجب ہوگئی تو اس نے اول وقت میں ہی ظہر کی نماز ادا کر لی تو ادا کرنے سے وجوب مکلف سے ساقط ہو گیا یہ سقوط واجب کی پہلی صورت ہے لیکن اس نے اگر اول وقت میں ظہر کی نماز ادا نہ کی اور ظہر کے آخری وقت میں اس پر جنون طاری ہو گیا اس وجہ سے وہ ایک دن اور رات سے زیادہ عرصہ اسی حالت میں رہا تو شریعت کی جانب سے اس کے ذمے سے نمازیں ساقط ہو جائیں گی یہ سقوط واجب کی دوسری صورت ہے۔

دوسرا مسئلہ : جب ظہر کا وقت شروع ہوا تو ظہر کی نماز عورت پر واجب ہوگئی تو اس نے اول وقت میں پڑھ لی تو وجوب ساقط ہو گیا یہ سقوط کی پہلی صورت ہے اور اگر عورت اول وقت میں نماز ادا نہ کر سکی تو ظہر کے آخری وقت میں اسے حیض یا نفاس آ گیا تو اس کے ذمہ سے نمازیں شریعت کی رو سے ساقط ہو جائیں گی یہ سقوط واجب کی دوسری صورت ہے۔

قولہ ولایسقط الخ سے مصنف ان عذروں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جن کی وجہ سے شارع نے سقوط واجب کا حکم نہیں دیا مثلاً وقت کا تنگ ہونا کہ وقت اتنا تنگ ہو گیا کہ ظہر کی چار رکعتیں بھی اس وقت میں نہیں پڑھی جا سکتیں تو شریعت نے اس کا بدل قضا کو رکھا ہے کہ وقت کے بعد قضا کر لے یا بندے کو وقت میں پانی نہیں ملا تو شریعت نے وضو کا بدل تیمم رکھا ہے کہ تیمم کر کے نماز ادا کر لے یا بعد کو نماز کے وقت میں ستر چھپانے کے لیے لباس میسر نہیں تو شریعت نے اس کا بدل بیٹھ کر نماز پڑھنے کو رکھا ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھ لے یا اسی طرح صحرا و جنگل میں ہے کہ وہاں قبلہ کی جہت متعین نہیں تو شریعت نے اس کا بدل تحری کو رکھا ہے کہ تحری کر کے نماز پڑھ لے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان عذروں کی وجہ سے مکلف کے ذمہ سے واجب ساقط نہیں ہوگا بلکہ ان کا بدل اختیار کر کے واجب ادا کرنا پڑے گا۔

"النَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ وَذَالِكَ مِثْلُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ فَإِنَّ السَّعْيَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْضِيًا إِلَى أَدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مِفْتَاحًا لِلصَّلٰوةِ وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ أَنَّهُ يَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتّٰى أَنَّ السَّعْيَ لَا يَجِبُ عَلٰى مَنْ لَّا جُمُعَةَ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ لَّا صَلٰوةَ عَلَيْهِ وَلَوْ سَعٰى إِلَى الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مُكْرَهًا إِلٰى مَوْضِعٍ اٰخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُوْنُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذَالِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَأَحْدَثَ قَبْلَ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوْءُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّيًا عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيْدُ الْوُضُوْءِ وَالْقَرِيْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكَفَرَةِ وَإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَبْقٰى ذَالِكَ مَامُوْرًا بِهٖ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ لَا الْكُفْرُ الْمُفْضِيْ إِلَى الْحِرَابِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ"۔

مامور بہ کی دوسری قسم وہ جس میں حسن غیر کے واسطے سے ہو اور اس کی مثال جمعہ کے لیے سعی اور نماز کے لیے وضو کرنا ہے اس لیے کہ جمعہ کی طرف سعی خوبی مرائی ہے اس واسطے سے کہ وہ جمعہ تک پہنچانے والی ہے اور وضو خوبی والا ہے اس واسطے سے کہ وہ نماز کی چابی ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس واسطے کے ساقط ہونے سے مامور بہ ساقط ہو جاتا ہے اس لیے جمعہ کی طرف سعی واجب نہ ہوگی اس شخص پر کہ جس پر جمعہ فرض نہیں اور وضو لازم نہ ہوگا اس شخص پر کہ جس پر نماز واجب نہیں اور اگر کسی آدمی نے جمعہ کی طرف سعی کی اور اس کو زبردستی اٹھالیا گیا کسی دوسری جگہ کی طرف نماز جمعہ کی ادائیگی سے پہلے تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی اور اگر کوئی جامع مسجد میں اعتکاف کیے ہوئے ہے تو اس سے جمعہ کی طرف سعی ساقط ہوگی اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے نماز کے لیے وضو کیا اور نماز کی ادائیگی سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو واجب ہوگا اور اگر کوئی باوضو آدمی ہے تو نماز کے واجب ہونے کے وقت اس پر نیا وضو واجب نہ ہوگا اور مامور بہ حسن لغیرہ کے اس قسم کے قریب حدود و قصاص

اور جہاد ہے اس لیے کہ حد لگانا جرم کو روکنے کے واسطے سے حسن ہے اور جہاد کفار کے شر کو روکنے کے واسطے سے خوبی والا ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے سے خوبی والا ہے اور اگر ہم واسطہ کے عدم کو فرض کرلیں تو یہ حدیں مامور بہ بن کر باقی نہ رہیں گی اس لیے اگر جرم نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر لڑائی تک پہنچانے والا کفر نہ ہوتا تو امیر پر جہاد واجب نہ ہوتا۔

قولہ النوع الثاني الخ سے قبل مصنف نے مامور بہ حسن بنفسہ کے احکام کو بیان کیا ان سے فراغت کے بعد "النوع الثاني" سے دوسری قسم حسن لغیرہ کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

حسن لغیرہ کی تعریف:

وہ مامور بہ کہ جس کی ذات میں خوبی غیر کی وجہ سے آئی ہو خود اس کی ذات میں کوئی خوبی نہ ہو۔

حسن لغیرہ کی اقسام:

اگرچہ مصنف نے عنوان دے کر حسن لغیرہ کی اقسام کو بیان تو نہیں کیا مگر تفصیل و وضاحت میں دو اقسام موجود ہیں: (۱) واسطہ کی ادائیگی سے مامور بہ ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کے لیے الگ فعل کرنا پڑے۔ مصنف نے اس کی دو مثالیں دی ہیں۔ (۱) سعی الی الجمعة کہ جمعہ کی ادائیگی کے لیے کوشش و تیاری کرنے سے جمعہ ادا نہیں ہوجاتا بلکہ جمعہ کی ادائیگی کے لیے الگ فعل کرنا پڑتا ہے سعی (کوشش کرنا) مامور بہ ہے اور جمعہ مقصود بہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بہ کو ادا کرنے کے لیے الگ فعل کرنا پڑتا ہے۔ (۲) وضو للصلوٰة کہ نماز کی ادائیگی کے لیے وضو کرنے سے نماز ادا نہیں ہوجاتی بلکہ نماز کی ادائیگی کے لیے الگ فعل کرنا پڑتا ہے وضو مامور بہ ہے اور نماز مقصود بہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بہ کے لیے الگ فعل درکار ہے۔

سعی اور وضو کے حسن لغیرہ ہونے کی وجہ:

سعی کرنے میں ذاتی لحاظ سے کوئی خوبی نہیں بلکہ نفس کو اس سعی سے تکلیف ہوتی ہے کہ بعض اوقات سخت سردی اور سخت گرمی میں جامع مسجد تک پہنچنے میں انسان کی حالت بگڑ جاتی ہے مگر چونکہ یہ سعی جمعہ تک پہنچنے کا ذریعہ اور واسطہ ہے اس لیے اس سعی میں حسن آگیا۔ وضو کرنے میں ذاتی لحاظ سے کوئی خوبی نہیں بلکہ وضو میں پانی کو ضائع کرنا اور

وقت کا بھی خیال ہے اور سردی کے عالم میں اعضاء کو ٹھنڈا کرنا ہے مگر چونکہ وضو نماز کی کنجی ہے نماز تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اس لیے وضو میں حسن آ گیا اگر چہ بعض علماء نے کہا ہے کہ وضو کو حسن لغیرہ کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں کہ اگر نماز کے ارادے سے وضو نہ بھی کیا جائے تب بھی وضو طہارت ہے اور طہارت خود خوبی ہے جو شریعت میں مستحب ہے لہذا یہ حسن بنفسہ کی مثال ہے تاہم مصنف نے یہ مثال حسن لغیرہ کی دی۔

قولہ وحکم ھذا النوع الخ سے قبل مصنف نے حسن لغیرہ کی قسم اول کی وضاحت مثالوں سے کی اب "وحکم ھذا النوع الخ" سے اس کا حکم بیان کر رہے ہیں حسن لغیرہ کی پہلی قسم یہ تھی کہ جس میں حسن کسی واسطے کی وجہ سے آیا ہو۔

حسن لغیرہ کی قسم اول کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے اگر واسطہ ساقط ہو جائے تو مامور بہ بھی ساقط ہو جاتا ہے اگر واسطہ موجود ہو تو مامور بہ بھی موجود ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ جس شخص پر جمعہ واجب نہیں جیسے مریض اور شرعی مسافر کہ ان پر جمعہ واجب نہیں تو جمعہ کی طرف سعی کا حکم بھی واجب نہیں کیونکہ سعی میں حسن جمعہ کی وجہ سے آیا ہے جب نماز جمعہ ان پر واجب ہی نہیں تو سعی بھی واجب نہ ہوگی اسی طرح جن افراد پر نماز واجب نہیں مثلاً حائضہ، نفسا اور مجنون تو ان پر وضو بھی واجب نہیں کیونکہ جب اصل مقصود ساقط ہو گیا تو مامور بہ وضو بھی ساقط ہو جائے گا۔

مصنف نے مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز جمعہ کے لیے جا رہا تھا کہ اس کو راستے سے جبراً اغوا کر لیا گیا کہ ابھی جمعہ کا وقت باقی تھا تو چھوڑ دیا تو اس پر دوبارہ جمعہ کی طرف سعی کرنا واجب ہے کیونکہ ابھی نماز جمعہ کا وقت باقی ہے کہ جس کی وجہ سے سعی میں حسن آیا لہذا اس شخص پر دوبارہ سعی الی الجمعہ واجب ہوگی اگر اس کو جمعہ کی ادائیگی کے بعد چھوڑا گیا تو مقصود کے فوت ہونے سے واسطہ سعی بھی ساقط ہو جائے گا لہذا اس پر سعی واجب نہ ہوگی اگر اس کو مامور بہ حاصل ہو تو مامور بہا اس پر واجب نہیں مثلاً اگر کوئی شخص جامع مسجد میں اعتکاف کیے ہوئے ہے تو اس پر سعی واجب نہیں اسی طرح کوئی آدمی باوضو تھا کہ نماز کا وقت داخل ہو گیا تو اس پر وضو کرنا واجب نہیں اگر مقصود بہ کی ادائیگی تک مامور بہ کی ضرورت ہو تو اس کا کرنا لازم ہے کہ پہلے وضو کیا تھا نماز کی ادائیگی سے پہلے حدث لاحق ہو گیا تو دوبارہ وضو کرنا واجب ہو گیا کہ جب تک مقصود بہ حاصل نہ ہوگا مامور بہ واجب رہے گا۔

قولہ والقریب الخ سے قبل مصنف نے حسن لغیرہ کی پہلی قسم کے احکامات کو بیان کیا اب "والقریب الخ"

سے حسن لغیرہ کی دوسری قسم کا آغاز کررہے ہیں۔ حسن لغیرہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ واسطہ کی ادائیگی سے مامور بہ بھی ادا ہو جائے کہ اس کی ادائیگی کے لیے الگ فعل نہ کرنا پڑے۔ مصنف نے حسن لغیرہ کی دوسری قسم کو "القریب من ھذا النوع" سے تعبیر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی قسم میں واسطہ کو الگ اور مقصود بہ کو الگ ادا کرنا پڑتا تھا جب کہ دوسری قسم میں واسطہ کو ادا کرنے ہی سے مقصود بہ بھی ادا ہو جاتا ہے اس معنی کی کمی کی وجہ سے اس کو پہلی قسم کے قریب کہا ہے۔ مصنف نے دوسری قسم کی تین مثالیں دی ہیں: (۱) حدود۔ (۲) قصاص۔ (۳) جہاد۔

ظاہر ہے کہ حدود وقصاص میں فی نفسہ کوئی حسن وخوبی نہیں بلکہ حدود وقصاص میں نفس کو سزا دینا اور ہلاکت میں ڈالنا ہے مگر چونکہ حدود وقصاص میں جرائم وگناہوں کو روکنے کے واسطے سے ان میں حسن آ گیا ہے تاکہ لوگ ان کے نفاذ کو دیکھ کر جرائم سے بچیں۔ حدود وقصاص سے جو مقصود ہے وہ ان ہی کے نفاذ سے خود بخود ادا ہو جاتا ہے کہ ان کو نافذ کرنے کے بعد لوگ خود بخود جرائم سے رک جاتے ہیں۔ اسی طرح جہاد میں بھی فی نفسہ حسن وخوبی نہیں بلکہ بندوں کو سزا دینا اور چھیننا اور قتل وغارت کرنا ہے مگر چونکہ جہاد کے ذریعے سے کافروں کے شر کو دور کرنے اور اللہ تعالیٰ کے دین کو بلند کرنے کے واسطے سے اس میں حسن آ گیا ہے اور جہاد سے مقصود خود بخود ادا ہو جاتا ہے کہ کافروں کے شر کو دور کرنے اور دین اسلام کی سربلندی کے لیے الگ فعل نہیں کرنا پڑتا کہ مامور بہ کو ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا ہو جاتا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اگر واسطے کو معدوم فرض کر لیں مثلاً اگر جرائم اور معاصی نہ ہوں تو حدود وقصاص بھی واجب نہ ہوں گے اسی طرح اگر کافروں کا شر جنگ تک نہ پہنچا تا ہو تو جہاد بھی واجب نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام:

گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حسن لغیرہ کی دوسری قسم پہلی قسم کے ساتھ اس بات میں شریک ہے کہ واسطے کے ساقط ہونے کی وجہ سے مامور بہ حسن لغیرہ ساقط ہو جائے گا اور واسطہ کے موجود ہونے کی صورت میں مامور بہ بھی باقی رہے گا۔

"۱۵: فَصْلٌ اَلْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَقَضَاءٌ فَالْاَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ اِلَى مُسْتَحِقِّهِ وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ اِلَى

مُسْتَحِقِّهٖ ثُمَّ الْاَدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَّقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ فِيْ وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ اَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّيًا وَتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ سَلِيْمًا كَمَا اقْتَضَاءُ الْعَقْدِ اِلَى الْمُشْتَرِيْ وَتَسْلِيْمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوْبَةَ كَمَا غَصَبَهَا"۔

امر کے حکم سے ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء۔ (۲) قضاء۔ پس ادا عین واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے اور قضا مثل واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے۔ پھر ادا کی دو قسمیں ہیں: (۱) کامل۔ (۲) قاصر۔ پس کامل جیسے نماز کو اس کے وقت میں جماعت کے ساتھ ادا کرنا یا باوضو طواف کرنا اور مبیع کو مشتری کی جانب عیب سے خالی سپرد کرنا جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے اور غاصب کا سامان مغصوبہ کو ایسا ہی مالک کے سپرد کرنا جیسا اس نے غصب کیا تھا۔

تعارف مباحث:

(۱) اداء کی تعریف۔ (۲) قضاء کی تعریف۔ (۳) اداء کامل کی تعریف مع امثلہ

قولہ الواجب بحکم الاداء الخ سے مصنف پندرہویں فصل میں اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جو چیز امر سے ثابت ہوگی اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء۔ (۲) قضاء۔ بعض اہل اصول نے اس تقسیم کو یوں بھی بیان کیا ہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں اور بعض نے کہا کہ واجب کی دو قسمیں ہیں بہر حال اداء اور قضاء کے ساتھ وجوب اور واجب دونوں کا تعلق ہے۔

اداء کی تعریف:

عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا جیسے نماز کو اس کے وقت میں ادا کرنا۔ سپرد سے مراد ادائیگی ہے جو حسی اور غیر حسی دونوں کو شامل ہے۔

قضاء کی تعریف:

مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا جیسے نماز کا وقت گزارنے کے بعد نماز پڑھنا، شریعت میں ادا

قضا کے معنی میں اور قضا ادا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

قوله ثم الاداء الخ: سے مصنف نے ادا کی اقسام کو بیان کیا کہ ادا کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء کامل۔ (۲) اداء قاصر۔

اداء کامل کی تعریف:

اگر چہ مصنف نے اداء کامل کی تعریف بیان نہیں کی لیکن ادا قاصر کی تعریف آگے آ رہی ہے اس کی روشنی میں ادا کامل کی تعریف: "هو تسليم عين الواجب الى مستحقه بلانقصان في صنعه" اداء کامل یہ ہے کہ عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف بغیر کمی اور نقصان کے سپرد کیا جائے۔

اداء کامل کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو اپنی صفات کے ساتھ ادا کیا جائے کہ جن صفات کے ساتھ واجب ہوا ہے مصنف نے عبادات سے اس کی دو مثالیں دی ہیں:

۱۔ فرض نماز کو جماعت کے ساتھ اس کے وقت میں ادا کرنا اگر نماز کسی فاسق و فاجر اور بدعقیدہ امام کے پیچھے پڑھی گئی تو من وجہ کامل ہے کہ جماعت کے ساتھ اپنے وقت میں پڑھی گئی اور من وجہ ناقص ہے کہ فاسق و فاجر اور بدعقیدہ امام کے پیچھے پڑھی گئی۔

۲۔ باوضو طواف کرنا کہ طواف جس صفت پر واجب ہوا تھا اس پر ادا کیا جائے تو اداء کامل ہے اور بغیر وضو کے طواف کرنا اداء قاصر ہے کہ اس صفت پر ادائیگی نہیں کہ جس پر واجب ہوا اور مصنف نے معاملات سے بھی دو مثالیں پیش کی ہیں: (۱) مبیع کو مشتری کی طرف اس حالت و کیفیت پر سپرد کرنا کہ جس صفت پر بائع اور مشتری کے درمیان عقد بیع واقع ہوا یہ اداء کامل ہے اگر اس میں کچھ نقصان ہو تو اداء قاصر ہے۔ (۲) مغصوبہ چیز کو مالک کی طرف اسی حالت و کیفیت پر سپرد کرنا کہ جس صفت پر غاصب نے مالک سے غصب کی ہے تو یہ اداء کامل ہے اگر کچھ نقصان ہو تو اداء قاصر ہے۔

"وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ يُّحْكَمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا الْغَاصِبُ اِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ اَوْرَهَنَهٗ عِنْدَهٗ اَوْ وَهَبَ لَهٗ وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهٖ وَيَلْغُوْمَا صَرَّحَ بِهٖ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاَطْعَمَهٗ مَالِكَهٗ وَهُوَ لَايَدْرِيْ اِنَّهٗ طَعَامُهٗ اَوْ غَصَبَ ثَوْبَهٗ

فَأَلْبَسَهُ مَالِكَهُ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهُ ثَوْبُهُ يَكُوْنُ ذَالِكَ اَدَاءً لِحَقِّهِ وَالْمُشْتَرِيْ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ اَعَادَ الْمَبِيْعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهُ عِنْدَهُ اَوْ اَجَرَهُ مِنْهُ اَوْ بَاعَهُ مِنْهُ اَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُوْنُ ذَالِكَ اَدَاءً لِحَقِّهِ وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهِ"۔

اوراس قسم کا حکم یہ ہے کہ واجب کو کامل اداء کرنے پر ذمہ سے نکلنے کا حکم لگایا جائے گا اوراسی حکم کی بناء پر ہم نے کہا جب غاصب مغصوبہ چیز کواس کے مالک کوفروخت کردے یا مغصوبہ چیز کو مالک کے پاس رہن رکھ دے یا اس مغصوبہ کو مالک کو ہبہ کردے اوراس کو مالک کے سپرد کردے غاصب ذمہ داری سے نکل جائے گا اور یہ تمام اموراس کے حق کی وجہ سے ہی ادا ہوں گے اور جس قید کی اس نے بیع اور ہبہ کی صورت میں تصریح کی ہے وہ لغو ہو جائے گا۔ اگراس نے کھانے کی کوئی چیز چھینی پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دی حالانکہ مالک نہیں جانتا کہ یہ اس کی کھانے کی چیز ہے اور کپڑا چھینا پھر وہ اس کے مالک کو پہنا دیا حالانکہ مالک نہیں جانتا کہ یہ اس کا کپڑا ہے تو یہ کھلانا اور پہنانا مالک کے حق کو ادا کرنا ہے اور بیع فاسد میں مشتری نے اگر مبیع بائع کو عاریت پر دیدیا یا اسے بائع کے پاس رہن رکھ دیا یا اس کو کرایہ پر دے دیا یا اسے ہبہ کے طور پر دے دیا تو عاریت اور رہن وغیرہ اس بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور جس بیع اور ہبہ وغیرہ کی اس نے تصریح کی تھی وہ لغو ہو جائے گی۔

قولہ وحکم ھذا النوع الخ: اداء کامل کی تعریف بیان کرنے کے بعد یہاں سے اداء کامل کا حکم بیان کیا جارہا ہے:

اداء کامل کا حکم:

اداء کامل کا حکم یہ ہے جب مکلف نے مامور بہ کو کامل طریقے سے ادا کردیا تو وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوگیا مصنف نے اسی حکم پر تین مثالیں پیش کی ہیں۔ (۱) اگر غاصب نے غصب کردہ چیز مالک کو فروخت کردی یا ہبہ کردی یا اس کے پاس رہن رکھ دی اور مالک کو یہ علم نہیں کہ یہ چیز میری ہی ہے جب یہ چیز مالک کے پاس گئی تو غاصب کی طرف سے اداء کامل کے طریقے پر ادا ہوگئی اور اپنی ذمہ داری سے بری ہوگیا باقی فروخت، ہبہ اور رہن کی قیدیں لغو ہو جائیں گی۔ (۲) اسی طرح کھانا غصب کیا اور مالک کو کھلا دیا یا کپڑا چھینا اور مالک کو پہنا دیا تو ان صورتوں میں بھی

ادا یہ کامل ہی ہے باقی قیدیں لغو ہو جائیں گی۔(۳) تیسری مثال کا سمجھنا ایک تمہید پر موقوف ہے تمہید یہ ہے بیوع کی اقسام میں سے ایک بیع فاسد ہے بیع فاسد کی تعریف یہ ہے کہ جس میں کوئی شرط لگائی جائے جو تقاضا عقد کے خلاف ہو کہ وہ شرط بائع، مشتری یا مبیع میں سے کسی ایک کے حق کو ثابت کرتی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنا ضروری ہے کہ بائع پر لازمی ہے کہ ثمن مشتری کو واپس کردے اور مشتری پر لازم ہے کہ مبیع بائع کو واپس کردے۔

اب مسئلہ سمجھیں اگر کسی شخص نے بیع میں ایسی شرط لگائی کہ جو عقد کے منافی تھی مثلاً اس نے کہا میں تمہیں یہ گھوڑا بیچتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ ایک مہینہ میں رکھوں گا گھوڑا مشتری نے لے لیا اور رقم بائع نے لے لی اس بیع کا حکم یہ تھا کہ اس بیع کو ختم کیا جاتا مگر وہ گھوڑا مشتری نے بائع کو عاریۃً دے دیا یا رہن رکھ دیا یا کرایہ پر دے دیا اور بائع نے ان صورتوں میں گھوڑے پر قبضہ کرلیا تو ان تمام صورتوں میں مشتری بائع کے حق کو ادا کرنے والا ہوگا اور مشتری کے عنوانات عاریۃ، ہبہ اور دین وغیرہ لغو ہو جائیں گے جب بائع تک اس کا حق پہنچ گیا تو بائع پر لازم ہے کہ وہ ثمن مشتری کو واپس کردے۔

بیع باطل اور بیع فاسد میں فرق:

بیع باطل وہ ہوتی ہے جو اصل سے ہی درست نہ ہو مثلاً خون یا شراب کی بیع جبکہ بیع فاسد وہ بیع ہوتی ہے کہ جو اپنی اصل کے لحاظ سے درست ہو مگر ایسی شرط کی وجہ سے درست نہ ہو جو عقد کے منافی ہو مثلاً یہ شرط لگانا کہ یہ چیز میرے پاس ایک مہینے تک رہے گی۔

"وَاَمَّا الْاَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهٖ نَحْوُ الصَّلٰوةِ بِدُوْنِ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ اَوِ الطَّوَافِ مُحْدِثًا وَرَدِّ الْمَبِيْعِ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْجِنَايَةِ وَرَدِّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ اَوْ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوِ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَاَدَاءِ الزُّيُوْفِ مَكَانَ الْجِيَادِ اِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنُ ذٰلِكَ وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِنْ اَمْكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يَنْجَبِرُ بِهٖ وَاِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ اِلَّا فِي الْاِثْمِ"۔

اور بہرحال اداء قاصر پس وہ عین واجب کو اس کی صفت نقصان کے ساتھ سپرد کرنا ہے جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا یا بے وضو طواف کرنا اور مبیع سپرد کرنا اس حال میں کہ وہ قرض یا جنایت کے

ساتھ مشغول ہو اور مغصوبہ چیز واپس کرنا اس حال میں کہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا مشغول ہو دین میں یا ایسی جنایت میں جو غاصب کے ہاں کسی سبب سے ہوئی ہے اور کھرے درھموں کی جگہ کھوٹے درہم ادا کرنا جب کہ قرض دینے والے کو ان کے کھوٹے ہونے کا علم نہ ہو اور ادا کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کو پورا کرنا مثل کے ساتھ ممکن ہو تو اس کو مثل کے ساتھ پورا کیا جائے گا ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا سوائے گناہ کے۔

قولہ واما الاداء القاصر الخ سے قبل مصنف نے اداء کامل کی بحث کو بیان کیا اس سے فراغت کے بعد "واما الاداء القاصر" سے اداء قاصر کی تعریف کر رہے ہیں۔

اداء قاصر کی تعریف:

"ھو تسلیم عین الواجب مع النقصان فی صفتہ" کہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا اداء قاصر ہے تعریف میں صفت سے مراد صفت شرعیہ ہے کہ شریعت نے جس صفت پر اس کو واجب کیا تھا اس صفت پر ادا نہ ہو جیسے نماز جماعت کے بغیر ادا کرنا جب کہ گزشتہ ادا کامل کی تعریف اس کے برعکس تھی کہ اس کی صفت میں نقصان نہ تھا۔

اداء قاصر کی مثالیں:

قولہ نحو الصلوٰۃ الخ سے مصنف اداء قاصر پر عبادات اور معاملات دونوں سے چند مثالیں دے رہے ہیں:

۱۔ تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا: نماز کے ارکان کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا تعدیل ارکان ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے کہ اگر اس کو ترک کر دیا تو نماز ہو جائے گی لیکن اداء قاصر کہلائے گی۔

۲۔ اداء الطواف الخ: بغیر وضو کے طواف کیا جائے تو اداء قاصر ہے طواف کی اقسام میں سے طواف زیارت فرض طواف ہے لہذا طواف زیارت کے لیے وضو کرنا بھی واجب ہوگا یہ دونوں مثالیں عبادات کی ہیں کہ جن کو حقوق اللہ کی مثالیں بھی کہا جاتا ہے۔

۳۔ ورد المبیع الخ: معاملات کی مثالوں سے پہلی مثال یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری کا غلام پر عقد ہوا تو اس وقت غلام پر نہ کوئی دین تھا اور نہ ہی کوئی جنایت تھی عقد بیع مکمل ہو گیا لیکن مشتری نے ابھی غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ

غلام بائع کے پاس تھا تو غلام نے کوئی لین دین کیا کہ جس کی وجہ سے غلام پر دین آ گیا یا غلام نے بائع کے پاس کوئی نقصان کیا جس کی وجہ سے غلام پر تاوان آ گیا اگر بائع مشتری کو یہی غلام دیتا ہے تو یہ اداء قاصر ہے کہ اس صفت پر غلام کو مشتری کے حوالے نہیں کیا جا رہا کہ جس صفت پر عقد واقع ہوا تھا عقد کے وقت نہ ہی اس پر دین تھا اور نہ ہی تاوان تھا کہ حوالے کرتے وقت غلام دین یا تاوان کے ساتھ مشغول ہے۔ اگر بائع مشتری کو صفت نقصان کے ساتھ مبیع غلام دے رہا ہے تو مشتری کو دو اختیار ہیں یا تو مبیع غلام کو بائع کے حوالے کر دے اور ثمن لے لے یا کل ثمن کے بدلے میں اسی غلام کو رکھ لے لیکن یہ اختیار نہیں کہ صفت میں کمی کے عوض ثمن کم کرائے اگر بائع کے پاس غلام نے کسی کو قتل کر دیا پھر بائع نے مشتری کو غلام دے دیا اور مشتری کے پاس غلام کو قصاصاً قتل کیا گیا تو مشتری بائع سے غلام کا ثمن وصول کرے گا۔

۴۔ ورد المغصوب الخ: غاصب نے کسی غلام کو غصب کیا اس حالت میں کہ اس غلام پر نہ قصاص تھا اور نہ ہی کوئی تاوان تھا مگر جب غلام غاصب کے پاس آیا اس نے کسی کو قتل کر دیا تو قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا کوئی نقصان کیا تو تاوان واجب ہو گیا اب یہی غلام غاصب نے مالک کو لوٹا دیا تو یہ اداء قاصر ہے باقی تفصیل وہی ہے جو گذشتہ مثال میں گزری رہی یہ بات کہ جب غلام مالک کے پاس قدرتی آفت سے ہلاک ہو جائے تو غاصب بری الذمہ ہو جائے گا اگرچہ صفت نقصان کے ساتھ حوالے کیا تھا۔

۵۔ واداء الزیوف الخ: ایک شخص نے دوسرے کو قرض کے طور پر کھرے درہم دیے مدیون (مقروض) نے قرض خواہ کو کھوٹے درہم واپس کیے اور قرض خواہ کو ان درھموں کے کھوٹے ہونے کا علم نہیں تو ان درھموں کی ادائیگی اداء قاصر کہلائے گی کیونکہ یہ درہم اس صفت پر نہیں کہ جس صفت پر مدیون کو دیے تھے بلکہ ان میں نقصان ہے۔ مصنف کی قید "اذا لم یعلم الدائن" کا یہ مطلب نہیں کہ قرض خواہ کو معلوم ہو تو اداء قاصر اور اگر معلوم نہ ہو تو اداء کامل بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ جب کھوٹے درہم ادا کیے گئے چاہے قرض خواہ کو کھوٹے ہونے کا علم ہو یا نہ ہو ہر دو صورتوں میں اداء قاصر ہی ہے کیونکہ درھموں کو صفت نقصان کے ساتھ ادا کیا جا رہا ہے اور یہی اداء قاصر کی تعریف ہے البتہ فرق یہ ہے کہ کھوٹ معلوم ہونے کے باوجود لے لینے سے تدارک کی ضرورت نہیں ہوتی جب کہ کھوٹ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس کا تدارک کیا جائے گا اس کی بحث آگے آ رہی ہے۔

دین اور قرض میں فرق:

ان کے درمیان دو طرح کا فرق بیان کیا جاتا ہے: (ا) دین وہ ہے جو ذمہ میں واجب ہو جب کہ قرض وہ ہے

جو ہاتھ سے ادھار لیا جائے۔(۲) دین وہ ہے جس میں مدت متعین ہو جب کہ قرض وہ ہے کہ جس میں مدت متعین نہ ہو۔

قولہ وحکم هذا النوع الخ سے مصنف اداء قاصر کا حکم بیان کر رہے ہیں اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعے ممکن ہو تو نقصان کی تلافی کی جائے گی اگر تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا کہ بندے پر کوئی چیز واجب تو نہ ہوگی مگر گناہ باقی رہے گا۔

مثل کی وضاحت: مثل کی دو قسمیں ہیں: (۱) مثل عقلی۔(۲) مثل شرعی۔

مثل عقلی: مثل عقلی سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز مامور بہ کی طرح صورۃ اور معنی دونوں اعتبار سے ہو یا فقط معنی کے اعتبار سے ہو۔

مثل شرعی: مثل شرعی سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کو مامور بہ کے نقصان کے مثل شریعت نے قرار دیا ہو اگر چہ ان کے درمیان بظاہر کوئی مماثلت نہ ہو مثلاً طواف زیارت کو بغیر وضو کے کرنے پر اس کی تلاقی کا حکم قربانی سے دیا گیا تو قربانی وضو کی مثل شرعی ہوئی۔

"وَعَلٰی هٰذَا اِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْاَرْكَانِ فِيْ بَابِ الصَّلٰوةِ لَايُمْكِنُ تَدَارُكُهٗ بِالْمِثْلِ اِذْ لَا مِثْلَ لَهٗ عِنْدَ الْعَبْدِ فَيَسْقُطُ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ فِيْ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ فَقَضَاهَا فِيْ غَيْرِ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ لَايُكَبِّرُ لِاَنَّهٗ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيْرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا وَقُلْنَا فِيْ تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوْتِ وَالتَّشَهُّدِ وَتَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدَيْنِ اَنَّهٗ يَنْجَبِرُ بِالسَّهْوِ وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرْضِ مُحْدِثًا يَنْجَبِرُ ذٰلِكَ بِالدَّمِ وَهُوَ مِثْلٌ لَهٗ شَرْعًا"۔

اور اداء قاصر کے اس حکم پر جب کسی نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اس نقصان کو مثل کے ساتھ پورا کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ بندے کے پاس اس کی کوئی مثل نہیں ہے اس لیے نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا اور اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی اور پھر اس کی قضا ایام تشریق کے علاوہ کسی اور دن کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں پڑھے گا اس لیے کہ اسے شریعت میں زور سے تکبیر کہنے کا اختیار نہیں اور ہم نے کہا سورۂ فاتحہ، قنوت، تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑنے میں ان کا نقصان سجدہ سہو سے پورا ہو جاتا ہے اور اگر فرض طواف بے وضوگی کی حالت میں کیا گیا اس کا ازالہ قربانی سے ہوگا

اور قربانی شریعت میں وضو کی مثل ہے۔

قولہ وعلی ھذا اذا الخ سے مصنف اداء قاصر کے حکم پر عبادات میں سے دو مثالوں کے ذریعے تلافی کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اگر نہ مثل شرعی ہو اور نہ ہی مثل عقلی ہو تو تلافی کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا جو واجب تھا اس کا تدارک مثل کے ساتھ ممکن نہیں کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا مثل نہیں لہذا نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن گناہ باقی رہے گا اس کی معافی کے لیے سچی توبہ کرے۔ تعدیل ارکان کا نہ ہی مثل شرعی ہے اور نہ ہی مثل عقلی ہے۔ مثل شرعی تو اس لیے نہیں کہ شریعت نے تعدیل ارکان کے لیے کسی کو مثل قرار نہیں دیا اور مثل عقلی اس لیے نہیں کہ مثل عقلی کو واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ صرف تعدیل ارکان کو ادا کیا جائے حالانکہ تعدیل ارکان ایک صفت کا نام ہے کہ جن کا وجود بغیر نماز کے ممکن ہی نہیں اس لیے تعدیل ارکان کا نقصان پورا نہیں ہو سکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کیا جائے تو اس صورت میں یہ نماز پہلی نماز کی غیر ہے لہذا تعدیل ارکان کا نہ مثل شرعی ہے اور نہ ہی مثل عقلی ہے تو تلافی کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ یہ طرفین کا مذہب ہے جو مفتی بہ ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام شافعی کے مذہب کے مطابق تعدیل ارکان کے ترک سے نماز نہ ہوگی بلکہ اعادہ ضروری ہے۔

دوسری مثال: اگر کسی شخص سے ایام تشریق (۹ ذوالحجہ سے ۱۳ ذوالحجہ) میں نماز قضا ہو گئی تو اس نے یہ نماز ایام تشریق کے بعد قضا کی تو نماز کی ادائیگی کے بعد تکبیرات تشریق نہیں پڑھے گا اس لیے کہ جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو گئی تو تکبیرات تشریق بھی فوت ہو گئیں ان تکبیرات تشریق کے نقصان کو پورا کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں کیونکہ تکبیرات تشریق کو خلاف قیاس بلند آواز سے پڑھنے کا حکم دیا گیا۔

اگر ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کو دوسرے سال ایام تشریق میں ادا کرنا چاہے تب بھی تکبیرات نہیں پڑھی جائیں گی ہاں اگر اسی سال کی قضا نمازیں مثلاً دسویں ذوالحجہ کی نماز گیارہ ذوالحجہ کو جماعت کے ساتھ قضا کرے تو تکبیرات تشریق پڑھی جائیں گی کیونکہ تکبیرات کا وقت ایام تشریق باقی ہے۔ جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایام تشریق میں فوت شدہ نمازیں غیر ایام تشریق میں پڑھی جائیں تب بھی تکبیرات کہی جائیں گی تا کہ قضا ادا کے موافق ہو۔

قولہ وقلنا فی ترک قراۃ الفاتحۃ الخ سے مصنف ایسے دو مسئلوں کو بیان کر رہے ہیں کہ جن کے ترک پر مثل

شرعی ممکن ہے لہذا نقصان کی تلافی مثل شرعی سے کی جائے گی۔

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص نے نماز میں بھول کر سورۂ فاتحہ، دعائے قنوت، تشہد یا عیدین کی واجب تکبیرات چھوڑ دیں تو اس نقصان کو سجدہ سہو کے ساتھ پورا کیا جائے گا سجدہ سہوان امور کا مثل عقلی تو نہیں کیونکہ ان کے درمیان کوئی مماثلت نہیں لیکن سجدہ سہو مثل شرعی ہے کہ شریعت نے ان کے ترک پر سجدہ سہو کو مثل قرار دیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے بے وضو حالت میں طواف کیا تو طواف میں جو نقصان آیا اس کی تلافی قربانی دینے سے پوری ہو جاتی ہے یہ تلافی مثل شرعی سے ہے نہ کہ مثل عقلی سے چونکہ وضو اور قربانی کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں کہ اس کو مثل عقلی کہا جا سکے۔

"وَعَلٰی هٰذَا لَوْ اَدّٰی زَيْفًا مَكَانَ جَيِّدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَاشَيْءَ لَهٗ عَلَی الْمَدْيُوْنِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّهٗ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجَوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتّٰی يُمْكِنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مُبَاحَ الدَّمِ بِجِنَايَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ اَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَاِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ اَوِ الْمُشْتَرِیْ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِیءَ الْغَاصِبُ بِاِعْتِبَارِ اَصْلِ الْاَدَاءِ وَاِنْ قُتِلَ بِتِلْكَ الْجِنَايَةِ اِسْتَنَدَ الْهَلَاكُ اِلٰی اَوَّلِ سَبَبِهٖ فَصَارَ كَاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الْاَدَاءُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَالْمَغْصُوْبَةُ اِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَايَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ"۔

اور اسی بناء پر ہم نے کہا اگر عمدہ سکوں کی جگہ کھوٹے سکے ادا کیے پھر کھوٹے سکے لینے کے بعد قابض کے پاس ہلاک ہو گئے تو مقروض پر کچھ واجب نہ ہوگا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک اس لیے صرف صفت عمدگی کی مثل نہیں کہ جس سے اس کی مثل سے تلافی ممکن ہو اور اگر غاصب کے پاس یا عقد بیع کے بعد بائع کے پاس غلام کو جنایت کی وجہ سے مباح الدم حالت میں سپرد کیا گیا پھر اگر وہ مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہوا سپرد کرنے سے پہلے تو اس مشتری کو ثمن لازم ہوں گے اور اصل ادا کی وجہ سے غاصب بری ہو جائے گا اور اگر اس جنایت کی وجہ سے غلام قتل کیا گیا تو ہلاکت پہلے سبب کی طرف منسوب ہوگی سو وہ ایسا ہو گیا کہ ادائیگی پائی ہی نہیں گئی امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک اور یہ باندی جب حالت حمل میں واپس کی گئی غاصب کے پاس فعل بد کی وجہ سے پھر وہ ولادت کی وجہ سے

مرگئی مالک کے پاس تو امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہ ہوگا۔

قولہ وعلی ھذا اس سے قبل مصنف نے اداء قاصر کے حکم پر چند تفریعات کو پیش کیا تھا اسی سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے معاملات پر چند تفریعات پیش کر رہے ہیں اداء قاصر کا حکم یہ تھا کہ اگر نقصان کی تلافی مثل عقلی یا مثل شرعی میں سے کسی ایک سے ممکن ہو تو تلافی کر دی جائے گی اور اگر کسی ایک سے بھی تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا البتہ گناہ باقی رہے گا۔

قولہ لو ادی زیفا الخ سے مصنف نے اداء قاصر کے حکم پر پہلا مسئلہ بیان کیا ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرض خواہ نے مقروض کو بطور قرضہ عمدہ درہم دیے تھے اور مقروض نے قرض خواہ کو اتنے ہی کھوٹے درہم واپس کیے پھر وہ درہم قرض خواہ سے خرچ ہو گئے یا ضائع ہو گئے اس کے بعد قرض خواہ کو معلوم ہوا کہ جو درہم مجھے دیے تھے وہ تو کھوٹے تھے اگر ہلاک نہ ہوتے تو بالاتفاق سب ائمہ کے نزدیک کھوٹے درہم واپس دے کر عمدہ درہم لیے جاتے مگر یہاں یہ صورت ہے کہ کھوٹے تھے تو مذکورہ مسئلے کے حل میں احناف کے دو مذہب ہیں:

(۱) مذہب اعظم امام ابوحنیفہ۔ (۲) مذہب صاحبین

صاحبین کا مذہب مع دلیل:

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کھوٹے درہم ہلاک ہو جانے کے بعد قرض خواہ کسی اور سے اتنے ہی کھوٹے درہم لے کر مقروض کو واپس کرے اور اس سے عمدہ درہم وصول کر لے ان کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کا حق جس طرح مقدار سے وابستہ ہے اسی طرح وصف سے بھی وابستہ ہے اس لیے کھوٹے درہموں کی مثل درہم واپس کر کے عمدہ وصول کر لے صاحبین کا استدلال قیاس خفی سے ہے جس کو استحسان کہا جاتا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ کا مذہب:

امام اعظم کا یہی مذہب ہے جس کو مصنف بیان کر رہے ہیں امام اعظم کے نزدیک مقروض پر قرض خواہ کی طرف سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ نفس دراہم تو ادا کر دیے ہیں جب ادائیگی پائی گئی اگرچہ ادائیگی قاصر ہی سہی کیونکہ کھرا اور کھوٹا ہونا وصف ہے اور تنہا وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

وصف کی قیمت نہ ہونے پر دلیل:

وصف ایک عرض ہے جو اپنی ذات میں تنہا نہ موجود ہوسکتا ہے اور نہ ہی قائم ہوسکتا ہے بلکہ عین دراہم ودنانیر کے ساتھ متصل ہوتا ہے جب وصف (عمدگی وغیرہ) تنہا موجود وقائم نہیں ہوسکتا تو اس کی قیمت بھی نہیں ہوسکتی جب قیمت نہیں ہوسکتی تو نہ اس کا مثل صوری ہوسکتا ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہوسکتا ہے مثل صوری تو ظاہر ہے کہ وصف عرض ہے جو تنہا موجود نہیں ہوسکتا لہذا مثل صوری ممکن نہیں اور مثل معنوی بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ دراہم اموال ابویہ (جن میں کمی وبیشی کی صورت میں سود پایا جاتا ہے) میں سے ہیں کہ جن میں وصف کی قیمت نہیں ہوتی اس پر دلیل فرمان نبوی ﷺ ہے: "جیدھا ورديها سواء" لہذا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک مقروض پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا البتہ گناہ باقی رہے گا وصف کی قیمت نہ ہونے کی بات صرف نقود میں تھی باقی رہے عروض (سامان) ان میں معتبر ہے۔

نقود اور عروض میں فرق:

نقود اور عروض میں تین طرح کا فرق بیان کیا جاتا ہے:

پہلا فرق: یہ ہے کہ نقود مثلاً سونا، چاندی اور نوٹوں میں وصف کی قیمت نہیں ہوتی مثلاً دس روپے کا نوٹ نیا ہو یا پرانا دونوں کی مالیت برابر ہے جب کہ عروض وسامان میں وصف کی قیمت ہوتی ہے جیسا کہ کاروبار میں نئی اور پرانی اشیاء کی قیمتوں میں نمایاں فرق بین دلیل ہے۔

دوسرا فرق: یہ ہے کہ نقود متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے مثلاً دس روپے کا نوٹ دکھا کر دوکان دار کو دوسرا دس کا نوٹ دیا جائے تو اس پر کوئی اعتراض نہیں کرتا جب کہ عروض میں متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں مثلاً کوئی کتاب خریدار نے پسند کر لی قیمت طے ہوگئی پھر خریدار اس کے بدلے دوسری کتاب تبدیل کرتا ہے تو تبدیل نہیں کرسکتا۔

تیسرا فرق: یہ ہے کہ نقود کا ذاتی طور پر کوئی مقام نہیں بلکہ یہ زرمبادلہ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں مثلاً دس روپے کا نوٹ نہ کھایا جاتا ہے اور نہ ہی بھوک مٹا سکتا ہے بلکہ اس کو دے کر کھانے کی چیز لی جاتی ہے اور یہ نقود انسان کے لیے بالواسطہ خادم ہوتے ہیں کہ ان کے ذریعے سے انسان ضروریات زندگی کو حاصل کرتا ہے جب کہ عروض بنفسہ انسان کے خادم ہیں مثلاً روٹی وغیرہ۔

قولہ لو سلم العبد الخ سے مصنف اداء قاصر کے حکم پر حقوق العباد سے ایک مسئلہ پیش کر رہے ہیں صورت

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کا غلام غصب کر لیا جو غصب کرنے سے پہلے ہر طرح کی جنایت سے خالی تھا پھر غاصب کے پاس آ کر اس غلام نے کسی کو قتل کر دیا جس کی وجہ سے یہ غلام مباح الدم ہو گیا پھر یہی مباح الدم غلام غاصب نے مالک کو سپرد کر دیا اگر غلام مالک کے پاس آ کر اپنی طبعی موت یا کسی حادثے میں مر گیا تو غاصب بری الذمہ ہو گیا چونکہ غاصب کی طرف سے نفس ادائیگی تو پائی گئی اگر چہ ادائیگی قاصر ہی تھی اگر مباح الدم غلام مالک کو سپرد کیے جانے کے بعد قصاصاً قتل کیا جائے تو امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب کی طرف سے ادائیگی ایسی ہوگی گویا کہ ادائیگی پائی ہی نہیں گئی اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاصاً قتل کیے جانے کا سبب اول غاصب ہے لہذا قتل کو سبب اول (غاصب) کی طرف منسوب کیا جائے گا گویا کہ غاصب کی طرف سے ادائیگی ہی نہیں پائی گئی جب ادائیگی ہی نہیں پائی گئی تو غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی اس مسئلہ میں صاحبین بھی امام اعظم کے ساتھ ہیں کہ غلام کی کل قیمت واجب ہوگی اگر چہ صاحبین کے نزدیک مباح الدم غلام بمنزلہ عیب ہے جو نقصان ضمان کو واجب قرار دیتے ہیں مگر جنایت کے اس مسئلہ میں صاحبین بھی امام کے ساتھ ہیں اسی طرح اگر بائع نے کسی کو صحیح وسلامت غلام فروخت کیا اور ثمن مشتری پر لازم ہو گیا پھر جب بائع نے غلام مشتری کے حوالے کیا تو اس پر وہ غلام بائع کے پاس کسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم تھا اگر غلام مشتری کے پاس قدرتی طور پر مر جاتا ہے تو بائع بری الذمہ ہو جائے گا اگر مشتری کے پاس اس جنایت کی وجہ سے قصاصاً قتل کیا جاتا ہے جو بائع کے پاس کی تھی۔ تو اس قتل کو سبب اول بائع کی طرف منسوب کیا جائے گا امام اعظم کے نزدیک گویا اس غلام کی ادائیگی ہی نہیں پائی گئی لہذا بائع پر لازم ہے کہ مشتری کو ثمن واپس کر دے۔ صاحبین کا امام اعظم ابوحنیفہ کے ساتھ بیع کی صورت میں اختلاف ہے کہ جنایت کی شکل میں بائع سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا جب کہ امام صاحب کے نزدیک کل قیمت لی جائے گی اگر چہ اداء قاصر کے حکم پر مثالیں چل رہی تھیں کہ اگر مثل ممکن ہو تو مثل سے ازالہ کیا جائے گا ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہوگا مگر یہ مثالیں حقوق العباد کی چلیں ان میں اداء قاصر میں ضمان بھی واجب کیا جا سکتا ہے۔

قولہ والمغصوبۃ اذا ردت الخ: سے مصنف نے اداء قاصر کے حکم پر ایک مسئلہ پیش کیا ہے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی لونڈی غصب کر لی اور غصب کرتے وقت وہ حاملہ نہ تھی پھر غاصب کی وطی کی وجہ سے لونڈی حاملہ ہو گئی اس حمل کی حالت میں غاصب نے لونڈی کو مالک کے سپرد کر دیا اور وضع حمل کے وقت لونڈی نے صحیح وسلامت طریقے سے بچہ جنم دیا تو غاصب پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ غصب میں لونڈی کی قید اس لیے لگائی ہے کہ تاوان غصب مال میں ہوتا ہے اور لونڈی بھی آقا کا مال ہوتی ہے اگر آزاد عورت سے زنا جبرا کیا گیا اور حمل کی وجہ سے مر گئی تو اس کا حکم یہ ہے کہ زانی کو زنا کی وجہ سے شہادت شرعی کے تحت زنا کی سزا دی جائے گی۔ ہاں اگر غاصب کے پاس کسی

جنایت کی وجہ سے مالک کے ہاں قتل کی جاتی ہے تو بالاتفاق غاصب لونڈی کی قیمت دینے کا پابند ہوگا۔ اگر لونڈی وضع حمل کے وقت مرجاتی ہے تو غاصب پر کوئی چیز واجب ہوگی یا نہیں اس میں صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اختلاف ہے۔

صاحبین کا مذہب:

صاحبین کے نزدیک لونڈی کی ہلاکت کی نسبت غاصب کی وطی کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ مالک کے ہاں ولادت کی طرف کی جائے گی لہذا غاصب سے کوئی تاوان وصول نہ کیا جائے گا۔

امام اعظم ابوحنیفہ کا مذہب:

امام اعظم کے نزدیک لونڈی کی ہلاکت کی نسبت اس حمل کی طرف کی جائے گی کہ جو غاصب کے پاس ٹھہرا ہے لہذا غاصب پر لونڈی کی قیمت واجب ہوگی۔

عین کی تبدیلی میں ائمہ کا اصول:

اگر عین مغصوبہ میں تغیر وتبدل ہو جائے تو اس کے متعلق احناف وشوافع کے جدا جدا اصول ہیں۔

امام شافعی کا اصول:

امام شافعی کے نزدیک عین مغصوبہ میں جتنا بھی تغیر ہو جائے تو مالک کو عین ہی کا لوٹانا ضروری ہے جو نقصان ہوا اس کی قیمت دی جائے گی۔

احناف کا اصول:

احناف کے نزدیک اگر عین مغصوبہ میں تغیر ہو جائے اس کی دو صورتیں ہیں کہ تغیر فاحش ہے یا تغیر یسیر اگر تغیر فاحش ہے تو قیمت دینا واجب ہوگی اور اگر تغیر یسیر ہے تو عین مغصوب کو واپس کرنا واجب ہے۔

"ثُمَّ الْاَصْلُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْاَدَاءُ کَامِلًا کَانَ اَوْ نَاقِصًا وَاِنَّمَا یُصَارُ اِلَی

الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيْعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصَبِ وَلَوْ اَرَادَ الْمُوْدَعُ وَالْوَكِيْلُ وَالْغَاصِبُ اَنْ يُّمْسِكَ الْعَيْنَ وَيَدْفَعَ مَا يُمَاثِلُهٗ لَيْسَ لَهٗ ذَالِكَ وَلَوْبَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهٗ فَظَهَرَ بِهٖ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِيْ بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْاَخْذِ وَالتَّرْكِ فِيْهِ "۔

پھر اصل اس باب میں ادا ہے کامل ہو یا ناقص اور قضا کی طرف ادا کے متعذر ہونے کے وقت رجوع کیا جائے گا اور اسی وجہ سے مال ودیعت، وکالت اور غصب میں متعین ہو جاتا ہے اور اگر امین، وکیل اور غاصب عین کو روکنا چاہیں اور اس کے عوض اس کی مثل دیں تو یہ ان میں سے کسی کے لیے جائز نہیں اور اگر کوئی چیز فروخت کی اور اس کو حوالے کر دیا پھر اس میں عیب ظاہر ہو، مشتری کو اس کو لے لینے اور اس کو چھوڑ دینے میں اختیار ہے۔

قولہ ثم الاصل فی ھذا الخ سے مصنف مامور بہ کی ادائیگی کے سلسلے میں ایک اصول بیان کر رہے ہیں ادائیگی میں اصول یہ ہے کہ ادا اور قضا کے باب میں اصل ادا ہی ہے چاہے ادا کامل ہو یا اداء قاصر کہ جب تک ادا کی ان دو قسموں میں سے کسی ایک پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ادا بمنزلہ اصل ہے اور قضا بمنزلہ خلیفہ و بدل ہے اور بدل کی طرف رجوع کے بارے میں **قاعدہ** ہے: "**الصیرورة الی البدل عند فوات الاصل لا مع قیامہ**" کہ بدل کی طرف رجوع اس وقت کیا جائے گا کہ جب اصل فوت ہو جائے کہ جب تک ادا موجود ہے قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اس اصول میں احناف و شوافع متفق ہیں البتہ اس میں اختلاف آگے آرہا ہے کہ اگر مامور بہ میں تغیر فاحش آجائے تو احناف اور شوافع کے نزدیک کیا حل ہے اس کا انتظار کیجیے۔

قولہ ولھذا یتعین المال الخ: سے مصنف گذشتہ اصول پر یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اداء کے اسی اصول کی وجہ سے ودیعت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے اصول کو مثالوں پر منطبق کرنے سے پہلے بطور تمہید ودیعت، وکالت اور غصب کا معنی سمجھ لیں۔

ودیعت کی تعریف:

ودیعت وہ مال ہوتا ہے جو کسی کے پاس امانت رکھوایا جائے امانت رکھنے والے کو "مُودِع" اور جس کے پاس امانت رکھی جائے اسے "مُودَع" کہتے ہیں۔

ودیعت اور امانت میں فرق:

ودیعت میں قصداً حفاظت کی خاطر کسی کے پاس مال رکھا جاتا ہے جب کہ امانت عام ہے کہ وہ مال جو کسی کے ذمہ واجب ہو مثلاً کوئی چیز کسی کے پاس ہوا سے اڑ کر پہنچ جائے تو یہ امانت ہے ودیعت نہیں۔

وکالت کی تعریف:

کسی عقد یا جھگڑے میں کسی کو اپنا نائب بنانے کا نام وکالت ہے۔

غصب کی تعریف:

کسی چیز کے چھیننے کو غصب کہا جاتا ہے۔ تمہید کے بعد مامور بہ کی ادائیگی کے سلسلے میں اصول یہ تھا کہ اداء وقضا کے باب میں اصل اداء ہی ہے اگر کسی شخص نے کسی کے پاس بطور ودیعت مال رکھا تو امین پر بعینہ اس مال کا لوٹانا ضروری ہے اسی طرح اگر مؤکل نے جو مال وکیل کو خریدنے کے لیے دیا تھا اور وکیل وہ سامان نہ خرید سکا تو وکیل پر لازم ہے بعینہ وہی مال مؤکل کو واپس کرے جو مؤکل نے خریدنے کے لیے دیا تھا اسی طرح اگر غاصب نے کوئی چیز غصب کرلی تو غاصب پر اس چیز کو واپس کرنا ضروری ہے کہ جو غصب کی تھی لہذا اگر امین، وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ اصل مال وہ اپنے پاس رکھ لیں اور اسکے عوض اسی کی مثل ادا کردیں تو ان کے لیے جائز نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ مثل کو عوض میں دے دینا قضا ہے نہ کہ ادا جب کہ ادا اور قضا کے باب میں اصل یہ ہے کہ ادا ہو جب اصل کو ادا کرنا ممکن ہے تو بدل (قضا) کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

مال کے متعین ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف:

امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک ودیعت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے لیکن عقود ومنسوخ میں مال متعین نہیں ہوتا جب کہ امام شافعی کے نزدیک ودیعت، وکالت اور غصب کی طرح عقود ومنسوخ میں بھی مال متعین ہو جاتا ہے۔

قولہ ولو باع شیئا الخ: سے مصنف نے مامور بہ کی ادائیگی کے گذشتہ اصول پر مزید ایک مثال پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر بائع نے مشتری کو کوئی چیز فروخت کی اور مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد مبیع میں عیب ظاہر ہوا جو پہلے

سے بائع کے پاس موجود تھا تو بائع کی طرف سے عیب زدہ مبیع کی ادائیگی اداء قاصر ہے لیکن مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اس چیز کو پاس رکھے اور نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے چونکہ عیب کی وجہ سے ثمن میں کمی کرانا ناقص ہے جب اصل ادا پر عمل کرنا ناممکن ہے کہ بائع کی طرف سے اصل پر عمل ہو گیا تو مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چاہے عیب زدہ مبیع کو اسی ثمن میں رکھ لے یا واپس کر کے اپنا ثمن لے لے۔

"وَبِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْاَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوْبَةِ وَاِنْ تَغَيَّرَتْ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الْاَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا اَوْ سَاجَةً فَبَنٰى عَلَيْهَا دَارًا اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَّاهَا اَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا اَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذٰلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهٗ وَقُلْنَا جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ"۔

اور اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ اصل ادا ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا لوٹانا واجب ہے اگرچہ وہ غاصب کے قبضہ میں تغیر فاحش کی بناء پر بدل جائے اور غاصب پر نقصان کے سبب ضمان واجب ہوگا اور اسی اصل پر امام شافعی کے نزدیک اگر کسی نے گندم غصب کی تو اس کو پیس لیا یا شہتیر کی لکڑی غصب کی تو اس پر عمارت بنا ڈالی یا بکری غصب کی تو اس کو ذبح کر دیا اور بھون دیا یا انگور غصب کیے تو ان کا رس نچوڑ لیا یا گندم غصب کی تو اس کو بویا اور کھیتی اُگ آئی تو یہ مغصوب شے امام شافعی کے نزدیک مالک کی ملک میں ہوگی اور ہم نے کہا کہ وہ تمام اشیاء غاصب کے لیے ہوں گی اور غاصب پر ان چیزوں کی قیمت دینا واجب ہوگی۔

قولہ وباعتبار ان الاصل الخ سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ مامور بہ کی ادائیگی میں اصول یہ ہے کہ اصل ادا ہی ہے کہ چاہے اداء کامل ہو یا اداء قاصر اس اصول پر احناف وشوافع کا اتفاق تھا مگر احناف وشوافع کا اس بات میں اختلاف ہے کہ جب مامور بہ میں تغیر فاحش آ جائے تو اداء پر عمل کیا جائے گا یا قضاء پر اسی اختلافی صورت کو مصنف "وباعتبار" سے بیان کر رہے ہیں۔

امام شافعی کا مذہب مع دلیل:

قولہ یقول الشافعی الخ سے مصنف امام شافعی کے مذہب کو بیان کر رہے ہیں۔ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ

مامور بہ میں تغیر فاحش بھی آجائے تب بھی مامور بہ کو ہی ادا کیا جائے گا۔ تغیر فاحش سے مراد یہ ہے کہ شیء میں اتنی تبدیلی پیدا ہو جائے کہ جس سے اس کا نام ہی بدل جائے یا اس کے بڑے بڑے فوائد فوت ہو جائیں لہذا غاصب نے اگر کسی چیز میں تغیر فاحش کر دیا تو تب بھی شیء مغصوب ہی مالک کو دی جائے گی اور نقصان کے مطابق غاصب ضمان ادا کرے گا۔

دلیل: تغیر فاحش کے باوجود شیء مغصوب کو ادا کرنے پر دلیل یہ ہے کہ شیء مغصوب غاصب کے پاس موجود ہے تو وہ اصل مالک کی ملک پر رہے گی اور غاصب کی ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک ایک نعمت ہے اور غاصب کا فعل غصب ممنوع ہے اس لیے فعل ممنوع نعمت کا سبب نہیں بن سکتا لہذا جو مغصوب میں کمی آئی ہے اس کمی کو قیمت دے کر پورا کیا جائے گا۔

قولہ وعلی ھذا الخ سے امام شافعی کے مذہب پر پانچ مثالیں پیش کی جارہی ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے گندم غصب کر لی اور اس کو پیس کر آٹا بنا دیا یا کوئی شہتیر (لکڑی) غصب کر لی اور اس پر عمارت تعمیر کر دی یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر ڈالا اور اس کو بھون دیا یا انگور غصب کر کے ان کا رس نکال لیا یا گندم غصب کر کے اس کو بو دیا اور کھیتی اُگ آئی تو ان تمام صورتوں میں امام شافعی کے نزدیک یہ چیزیں اپنے مالک کی ملک پر باقی ہیں تغیر فاحش کے باوجود مالک کو اصل ہی ادا کرنا واجب ہے ان کی قیمت دینا درست نہیں کیونکہ قیمت دینا قضا ہے جب کہ ادا و قضا میں اصل ادا ہی ہے باقی جو کمی واقع ہوئی ہے اس کمی کے نقصان کو ضمان دے کر پورا کیا جائے گا۔

امام اعظم ابوحنیفہ کا مذہب مع دلیل:

قولہ وقلنا جمیعھا الخ سے مصنف امام اعظم کے مذہب کو بیان کر رہے ہیں امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ اگر مامور بہ شیء میں اتنا تغیر آجائے کہ اس کا نام بدل جائے یا اس کے بڑے بڑے منافع فوت ہو جائیں یا وہ دوسری چیز میں اس طرح مل جائے کہ جدا نہ ہو سکے یا جدا تو ہو سکے مگر حرج عظیم ہو تو ان تمام صورتوں میں اس شیء سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی اور غاصب مالک ہو جائے گا مثلاً غاصب نے کوئی چیز غصب کر لی اور اس میں تغیر فاحش آ گیا تو غاصب کے ذمہ غصب کردہ چیز کی قیمت واجب ہوگی بشرطیکہ وہ مثلی نہ ہو اگر وہ مثلی چیز ہے تو مثل واجب ہوگی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تغیر فاحش کی وجہ سے شیء مغصوب میں غاصب کا حق وابستہ ہو گیا ہے اور تغیر فاحش کی وجہ سے شیء کا نام اور معنی دونوں بدل گئے کہ اکثر و بیشتر منافع فوت ہو گئے لہذا جس طرح شیء مغصوب کی حقیقی ہلاکت کی

صورت میں غاصب پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح ہلاکت حکمی کی صورت میں بھی غاصب پر ضمان واجب ہوگا مگر بعض صورتوں میں غاصب کا نقصان مالک کے نقصان سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے مثلاً شہتیر کو نکال کر دینے میں غاصب کو بہت بڑا نقصان ہے اگر چہ مالک کا نقصان بھی ہے مگر مالک کا نقصان اس کی مثل یا قیمت دے کر پورا کیا جاسکتا ہے جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "الضرر یدفع بقدر الامکان" مگر چونکہ مکان سے شہتیر نکالنے کی صورت میں غاصب کا بڑا نقصان ہے اور اس کی مثل دینے میں غاصب کا ہلکا نقصان ہے لہذا زیادہ قیمتی چیز کا مالک تھوڑی چیز کی قیمت ادا کرے گا جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف"۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

امام شافعی نے کہا تھا کہ ملک ایک نعمت ہے اور نعمت کا حصول فعل ممنوع (غصب) سے جائز نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ غاصب کا مالک بننا اس اعتبار سے نہیں کہ اس نے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس اعتبار سے مالک بنا کہ اس کے تغیر سے چیزوں میں نئی صفت پیدا ہوگئی ہے لہذا اصل (اداء) پر عمل کرنا ممکن نہ رہا تو قضاء (قیمت، مثل) پر عمل کیا جائے گا۔

"وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ اَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيْرَ اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَايَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَكَذٰلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهٗ اَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهٗ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا مَسْئَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ وَلِهٰذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ بَعْدَ مَا اَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهٗ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا اَخَذَ مِنْ قِيْمَةِ الْعَبْدِ"۔

اور اگر کسی نے چاندی غصب کی تو اس کے درہم بنالیے یا سونے کی ڈلی غصب کی تو دینار بنالیے یا بکری غصب کی تو اس کو ذبح کر دیا تو ظاہر روایت کے مطابق مالک کا حق ختم نہ ہوگا اور اسی طرح اگر روئی غصب کر لی تو اس کو کات لیا یا دھاگہ غصب کیا تو اس کو بُن لیا تو ظاہر روایت کے مطابق اس سے مالک کا حق ختم نہ ہوگا اور اسی اختلافی اصول سے ضمانوں کا مسئلہ نکلتا ہے اور اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا کہ اگر غصب کردہ غلام مالک کے ضمان لینے کے بعد ظاہر ہوگیا تو غلام مالک کی ملک

میں ہوگا اور مالک پر واجب ہے کہ غلام کی قیمت واپس کرے جو اس نے لی تھی۔

قولہ ولو غصب فضة الخ: اس سے قبل مصنف نے تغیر فاحش کی صورت میں امام اعظم ابوحنیفہ کے اصول پر چند مثالیں پیش کی تھیں اب "ولو غصب" سے تغیر یسیر کی صورت میں امام اعظم ابوحنیفہ کے اس اصول پر کہ تغیر یسیر کی صورت میں مالک کی ملک شیء سے ختم نہ ہوگی تغیر یسیر یہ ہے کہ اس چیز کا بڑا فائدہ تبدیل نہ ہوا۔ پانچ مثالیں پیش کرر ہے ہیں۔

پہلی مثال: اگر کسی نے چاندی کی ڈلی غصب کر لی اور اس کے درہم بنالیے تو مالک کا حق ان درھموں سے ختم نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ چاندی کی ڈلی سے درہم بنانے کی صورت میں نہ صوری تبدیلی ہوئی ہے اور نہ ہی معنوی۔ صوری تبدیلی تو اس لیے واقع نہیں ہوئی کہ درہم بنانے سے پہلے بھی چاندی تھی اب بھی چاندی ہے اور معنوی تبدیلی اس لیے نہیں کہ درہم بنانے سے قبل اس میں ثمنیت تھی اور درہم بنانے کے بعد بھی ثمنیت باقی ہے رہی یہ بات کہ ڈلی سے درہم بنانے کی تبدیلی تو تغیر یسیر ہے اور چاندی کی بڑی منفعت تبدیل نہیں ہوئی لہذا امام اعظم کی ظاہر روایت کے مطابق مالک کا حق درہموں پر باقی ہے لہذا غاصب پر واجب ہے کہ مالک کو ڈھالے ہوئے درہم واپس کرے۔

دوسری مثال: اگر کسی نے سونے کا ٹکڑا غصب کیا اور اس سے دینار بنالیے اس مثال میں وہی بحث ہے جو چاندی کے مسئلہ میں گزری کہ مالک کا حق دیناروں سے ختم نہ ہوگا اور مالک کو دینار ہی دینے واجب ہوں گے لیکن صاحبین کے نزدیک چاندی اور سونے کی دونوں مثالوں میں درہم اور دینار لوٹانا جائز نہیں بلکہ سونے اور چاندی کی مثل لوٹانا واجب ہے ان کے نزدیک تبدیلی کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم ہو چکی ہے۔

تیسری مثال: اگر کسی نے بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا تو مالک کا حق اس ذبح شدہ بکری سے ختم نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح کرنے سے تغیر یسیر آیا ہے کہ ذبح کرنے سے پہلے بھی بکری تھی اور ذبح کرنے کے بعد بھی بکری ہی ہے فقط ذبح کی قید لگ گئی ہے اور یہاں وہ بکری مراد ہے جو گوشت کے لیے ہو نہ کہ دودھ والی بکری اگر دودھ والی بکری تھی تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی اگر گوشت کے لیے تھی تو غاصب پر اسی ذبح شدہ بکری کو لوٹانا واجب ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب بکری کے گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے یا بھون لیا اس صورت میں تغیر فاحش ہوگا اس میں قیمت واجب ہوتی ہے۔

چوتھی مثال: اور اگر کسی نے روئی غصب کی اور اس کو کات کر دھاگہ بنالیا تو اس دھاگے سے مالک کی ملکیت ختم

نہ ہوگی کیونکہ بڑا فائدہ ختم نہیں ہوا چونکہ روئی سے فائدہ دھاگہ بنانے کا کام لینا ہے لہذا غاصب پر دھاگہ کو لوٹانا واجب ہوگا۔

پانچویں مثال: اور اگر کسی نے دھاگہ غصب کیا اور اس سے کپڑا بن لیا تو مالک کا حق اس سے ختم نہ ہوگا اور مالک کو وہی کپڑا لوٹانا واجب ہوگا۔ ان مثالوں کی تشریح ظاہر الروایۃ کے مطابق تھی اور غیر ظاہر الروایۃ کے مطابق ان تمام صورتوں میں مالک کا حق ان چیزوں سے ختم ہو جائے گا اور غاصب پر ذوات الامثال چیزوں کے عوض مثل دینا واجب ہے اور ذوات القیم چیزوں کے عوض قیمت دینا واجب ہے۔

قولہ ویتفرع من ھذا الخ: سے مصنف (امام اعظم ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مابین اس اختلاف پر کہ شیء میں تغیر فاحش ہونے کے باوجود امام شافعی کے نزدیک عین شیء کا لوٹانا واجب ہے جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک تغیر فاحش کی صورت میں شیء کی قیمت یا مثل ادا کرنا واجب ہے) ضمانتوں کے مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں مضمونات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جن میں ضمان واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ مضمونات:

اس مسئلہ کو بیان کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ بات یاد رہے کہ امام شافعی کے نزدیک تسلیم واجب میں اصل اداء ہے لہذا جب تک شیء موجود ہوگی اگرچہ تغیر فاحش ہو عین شیء کا ہی لوٹانا واجب ہے اور نقصان کا تاوان دیا جائے گا جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک بھی تسلیم واجب میں اصل ادا ہی ہے کہ جب تک شیء میں تغیر فاحش نہ ہوا گر تغیر فاحش آجائے تو قیمت یا مثل ادا کرنا واجب ہے اور تغیر یسیر میں بالاتفاق عین شیء کا لوٹانا واجب ہے۔ تمہید کے بعد مسئلہ مضمونات یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے غلام غصب کیا اور اس سے غلام گم ہو گیا اور مالک نے غلام کی واپسی کا مطالبہ کیا تو چونکہ غاصب عین غلام کو لوٹانے پر قادر نہیں تھا اور غلام ذوات القیم میں سے ہے لہذا غاصب نے غلام کی قیمت ادا کر دی پھر غلام غاصب کو مل گیا تو امام شافعی کے نزدیک یہ غلام مالک ہی کا ہے اور مالک غلام کی قیمت واپس کر کے غلام کو غاصب سے لے لے گا۔ جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک جب مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر چکا ہے تو مالک کی ملکیت غلام سے ختم ہو چکی اور غاصب چونکہ قضا پر عمل کر چکا ہے لہذا غلام غاصب کا ہوگا نیز یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب مالک غلام کی قیمت وصول کر چکا اور غلام پر مالک کی ملکیت کو بھی باقی رکھیں تو عوض اور معوض دونوں کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا لازم آ رہا ہے جو کہ جائز نہیں۔

"وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَّمَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ وَّيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰى مِثْلًا لِلْاَوَّلِ صُوْرَةً وَّمَعْنًى وَكَذَالِكَ الْحُكْمُ فِيْ جَمِيْعِ الْمِثْلِيَّاتِ وَالْاَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ وَانْقَطَعَ ذَالِكَ عَنْ اَيْدِي النَّاسِ ضَمِنَ قِيْمَتَهٗ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّ الْعِجْزَ عَنْ تَسْلِيْمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ اِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُوْمَةِ فَاَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَةِ فَلَا لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ"۔

اور بہرحال قضاء تو اس کی دو قسمیں ہیں قضاء کامل، قضاء قاصر پس قضاء کامل واجب کا مثل صوری اور مثل معنوی سپرد کرنا ہے جیسے کسی شخص نے گندم کی ایک بوری غصب کی تو اس کو ہلاک کر دیا غاصب گندم کی بوری کا ضامن ہوگا اور یہ ادا کی گئی گندم پہلی گندم کی مثل صوری اور مثل معنوی ہوگی اور اسی طرح کا حکم تمام مثلی چیزوں میں ہے اصل قضا میں قضاء کامل ہے اور اسی پر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے کسی مثلی چیز کو غصب کیا تو اس کے قبضے سے ہلاک ہوگئی اور یہ مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے بھی ناپید ہوگئی تو غاصب جھگڑے کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ مثل کامل کو سپرد کرنے کا عجز جھگڑے کے وقت ظاہر ہوا ہے پس بہرحال جھگڑے سے قبل مثل کامل کی سپردگی کا عجز ظاہر نہیں ہوا کیونکہ من وجہ مثل صوری ممکن ہے۔

قولہ واما القضاء فنوعان الخ: اس سے قبل مصنف نے اداء کامل اور اداء قاصر کی تفصیل بیان فرمائی تھی اور اس سے فراغت کے بعد قضا کے احکام کی تفصیل کا آغاز کر رہے ہیں قضاء کی تعریف مصنف ادا کی تعریف کے بعد بیان کر چکے ہیں کہ مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام قضاء ہے۔ (قضا کی اقسام): اما القضاء سے مصنف قضا کی تقسیم بیان کر رہے ہیں کہ قضا کی دو قسمیں ہیں: (۱) قضاء کامل۔ (۲) قضاء قاصر۔

قضاء کامل کی تعریف:

"تسلیم مثل الواجب صورة ومعنی" کہ واجب کا مثل صوری اور مثل معنوی کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا قضاء کامل کہلاتا ہے۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ جب اصل مامور بہ فوت ہو جائے تو اس کے بدلے میں جو

چیز سپرد کرنی ہے اس کا اصل مامور بہ کے ساتھ مثل صوری اور مثل معنوی ہونا واجب ہے۔

قولہ کمن غصب الخ: سے مصنف قضاء کامل کی مثال پیش کرر ہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گندم کی بوری (مثلی چیز) غصب کر لی۔ اب غاصب پر ضروری تھا کہ غصب کردہ بوری کو واپس کرے مگر اس سے ہلاک ہوگئی تو اب غاصب پر یہ واجب ہے کہ اسی قسم کی گندم کی بوری واپس کرے۔ گندم کی بوری کا مثل صوری ہونا تو ظاہر ہے کہ پہلی بوری بھی گندم کی تھی اور جو ادا کر رہا ہے وہ بوری بھی گندم کی ہے اور ادا کردہ گندم کی بوری پہلی بوری کی مثل معنوی اس طرح ہے کہ جو غرض پہلی بوری سے حاصل ہوتی تھی وہی ادا کردہ بوری سے بھی حاصل ہوتی ہے کہ اس سے آٹا اور بیج دونوں حاصل ہو سکتے ہیں نیز جو مثل صوری ہوتا ہے وہ یقیناً مثل معنوی بھی ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس نہیں باقی رہا یہ اشکال کہ گندم گندم میں فرق بھی ہوتا ہے کہ ایک اعلیٰ قسم کی دوسری ادنی قسم کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ گندم سے مقصود ایک ہی ہوتا ہے نیز اموال ربویہ میں عمدہ اور ادنیٰ دونوں برابر ہوتے ہیں جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: "جیدھا وردیھا سواء"۔

قولہ کذالك الحکم فی جمیع المثلیات: سے مصنف تمام مثلی چیزوں کا حکم بیان کرر ہے ہیں مثلی چیزوں سے مراد وہ چیزیں ہیں جو مکیلی ہوں جیسے گندم، آٹا، چاول وغیرہ یا موزونی ہوں جیسے سونا، چاندی، مکیلی اور موزونی ہونے میں حضور ﷺ کے زمانے کا اعتبار ہے بعد میں وہ اگرچہ اس کے برعکس بکتی ہوں مثلاً گندم حضور ﷺ کے زمانے میں کیل سے بکتی تھی اب وزن سے بکتی ہے۔ یا وہ چیزیں گنتی کر کے بیچی جاتی ہوں جیسے انڈے، کنو وغیرہ اگر ان میں فرق کم ہے مثلاً انڈا انڈے کے بدلے تو یہ بھی مثلی ہیں مذکورہ تینوں صورتوں میں مثل کے ساتھ قضا کی جائے گی اور یہ قضاء کامل کہلائے گی اگر ان کے بدلے قیمت دی جائے تو قضاء قاصر کہلائے گی اس کی تفصیل آرہی ہے۔

قولہ واما القاصر فھو الخ: سے مصنف قضاء قاصر کی تعریف بیان کرر ہے ہیں۔ "ھو مالا یماثل الواجب صورۃ ویماثل معنی" قضا قاصر وہ ہے جو واجب کا مثل صوری نہ ہو مثل معنوی ہو۔ خلاصہ تعریف یہ ہے کہ قضاء قاصر میں واجب کی مثل صرف معنوی ہوتی ہے۔

قولہ کمن غصب شاۃ الخ: قضاء قاصر کی مثال دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بکری غصب کی اور وہ اتفاقاً غاصب کے پاس ہلاک ہوگئی تو غاصب پر بکری کا تاوان قیمت کی صورت میں مالک کو ادا کرنا واجب ہے چونکہ بکری اور اسی طرح دیگر حیوانات سب ذوات القیم میں سے ہیں اگرچہ جسامت وزن کے لحاظ سے ایک بھی ہوں پھر بھی رنگ یا عادت یا چارا کھانے یا دودھ دینے کے لحاظ سے لازماً فرق ہوگا۔ لہذا بکری کی قیمت مثل

معنوی ہے۔ قیمت کے مثل معنوی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ قیمت کو مالیت کے اعتبار سے شیء کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بکری کی قیمت بکری کی مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صوری لہذا بکری کی جگہ قیمت کی ادائیگی قضاء قاصر کہلائے گی۔

قولہ والاصل فی القضاء الکامل : سے مصنف قضاء میں ادائیگی کا اصول بیان کررہے ہیں کہ مصنف نے اداء کی بحث میں یہ بیان فرمایا تھا کہ ادا میں اصل اداء کامل ہے اسی طرح یہاں سے یہ بھی بیان کررہے ہیں کہ قضاء میں بھی اصل ''قضاء کامل'' ہے لہذا اگر کوئی چیز غصب کی یا ضائع کردی تو اصل یہی ہے کہ اس کی ایسی مثل دی جائے جو صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہو۔

قولہ وعلی ہذا قال ابوحنیفۃ الخ سے مصنف قضا کی ادائیگی کے اصول پر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بیان کردہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ قضا کی ادائیگی میں اصول یہ تھا کہ قضا میں اصل قضاء کامل ہے لہذا اس اصول پر امام اعظم کے نزدیک اگر کسی شخص نے کوئی مثلی چیز مثلاً گندم غصب کی اور وہ ہلاک ہوگئی تو جب تک گندم ملتی ہے تو اتنی ہی گندم مالک کو دینی لازم ہے کہ جتنی غصب کی تھی تو یہ ادائیگی قضاء کامل ہے لیکن اگر گندم بازار میں ختم ہوگئی کہ اب وہ ملتی ہی نہیں تو مجبوراً قضاء قاصر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور قضاء قاصر وہ قیمت ہے پھر قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس میں احناف کے تین مذہب ہیں۔ (۱) مذہب امام ابو یوسف: امام ابو یوسف کے نزدیک غصب والے دن جو گندم کی قیمت تھی وہی دینی پڑے گی۔ (۲) مذہب امام محمد: امام محمد کے نزدیک جس دن گندم بازار سے ملنی بند ہوگئی ہے اس دن کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔ (۳) مذہب امام اعظم ابوحنیفہ: امام اعظم کے نزدیک جس دن جھگڑا ظاہر ہوا ہے اس دن کی قیمت کا لحاظ ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ مالک کا مطالبہ اور قاضی کا فیصلہ اسی دن ہوا ہے چونکہ اس دن سے پہلے نہ مالک کا مطالبہ تھا اور نہ ہی غاصب مثل صوری ومعنوی کی ادائیگی سے عاجز تھا۔ مثل صوری کی ادائیگی سے عجز تو جھگڑے کے دن ظاہر ہوا ہے لہذا جھگڑے کے دن کی قیمت کا لحاظ ہوگا۔

''فَاَمَّا لَا مِثْلَ لَهٗ لَاصُوْرَةً وَلَامَعْنًى لَا يُمْكِنُ اِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيْهِ بِالْمِثْلِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا اِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ لِاَنَّ اِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَاِيْجَابُهٗ بِالْعَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْعَيْنَ لَاتُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةَ لَاصُوْرَةً وَلَامَعْنًى كَمَا اِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهٗ شَهْرًا اَوْدَارًا فَسَكَنَ فِيْهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ اِلَى الْمَالِكِ لَايَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ

الْاِثْمُ حُكْمًا لَهٗ وَانْتَقَلَ جَزَاؤُهٗ اِلٰى دَارِ الْاٰخِرَةِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوْحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْيِ حَتّٰى لَوْ وَطِيءَ زَوْجَةَ اِنْسَانٍ لَا يَضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا اِلَّا اِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يُمَاثِلُهٗ صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى فَيَكُوْنُ مِثْلًا لَهٗ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاؤُهٗ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيْرُهٗ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفِدْيَةَ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ مِثْلُ الصَّوْمِ وَالدِّيَةَ فِي الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ اَنَّهٗ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا"۔

اور بہر حال وہ چیزیں کہ جن کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی تو ان میں قضاء کو مثل کے ساتھ واجب کرنا ممکن نہیں اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ منافع کو ضائع کرنے کی صورت میں اس کا ضمان نہیں ہوگا اس لیے کہ ضمان کو مثل کے ساتھ واجب کرنا مشکل ہے اور ضمان کو عین کے ساتھ واجب کرنا بھی مشکل ہے اس لیے کہ عین نفع کے ساتھ نہ صورۃ مثل ہے اور نہ ہی معنیً مثل ہے جیسا کہ جب کسی شخص نے کوئی غلام غصب کیا تو اس سے غاصب نے ایک مہینہ خدمت لی یا گھر غصب کیا تو اس میں غاصب نے ایک مہینہ سکونت اختیار کی پھر غاصب نے مغصوبہ غلام یا گھر کو مالک کے سپرد کیا غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعی کا اس سے اختلاف ہے پس گناہ کا حکم اس پر باقی رہے گا اور اس کی سزا آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی اور منافع کا ضمان نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا طلاق پر باطل گواہی کی وجہ سے منافع بضع کے ضائع ہونے کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا اور نہ ہی غیر کی منکوحہ کو قتل کرنے کی وجہ سے اور نہ ہی اس سے وطی کرنے کی وجہ سے، یہاں تک کہ اگر کسی کی بیوی سے وطی کر لی شوہر کے لیے کچھ ضمان واجب نہ ہوگا مگر جب کہ شریعت میں وارد ہو کہ اس کا مثل ہے پھر اس کی قضا مثل شرعی سے واجب ہوگی اور اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا بیشک شیخ فانی کے حق میں فدیہ روزے کی مثل شرعی ہے اور قتل خطا کی صورت میں دیت فضول کی جان کی طرح مثل شرعی ہے باوجود اس کے کہ ان کے درمیان مماثلت و مشابہت نہیں

قولہ فامالامثل لہ الخ: اس سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ قضا کا اصول یہ ہے کہ اگر مثل صوری اور مثل معنوی موجود ہیں تو ان ہی کے ساتھ قضا واجب ہوگی یہ قضاء کامل ہے اگر فقط مثل معنوی (قیمت) موجود ہو تو اس کی ادائیگی قضاء قاصر ہے اب یہاں سے ان چیزوں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جن کا نہ مثل کامل ہے اور نہ ہی مثل قاصر

ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ جن چیزوں کا مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہے تو احناف کے نزدیک ان کی مثل واجب نہیں مثلاً منافع اور ان چیزوں کا حکم آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا کہ آخرت میں غاصب سے بطور تاوان اس کی نیکیاں مالک کو دے دی جائیں گی اور اگر غاصب کے پاس نیکیاں نہ ہوں تو مالک کے گناہ غاصب پر ڈال دیے جائیں گے۔

قولہ لان ایجاب الضمان الخ سے مصنف احناف کے مذہب پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ منافع کا ضمان نہیں منافع کا ضمان نہ ہونے کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر منافع کا ضمان مثل صوری سے لیا جائے مثلاً غاصب نے جتنے منافع گھر یا غلام سے حاصل کیے اور مالک بھی اسی طرح غاصب کے گھر یا غلام سے حاصل کرے تو غاصب پر اس طرح کا ضمان واجب کرنا دو وجہوں سے مشکل ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ گھروں اور غلاموں میں کافی فرق ہوتا ہے لہذا غاصب کا گھر یا غلام مالک کے گھر یا غلام کی طرح نہ ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ منافع حاصل کرنے میں بھی اشخاص میں کافی فرق ہوتا ہے کہ بعض بڑی ہمدردی سے بعض بے دردی سے منافع حاصل کرتے ہیں اور منافع کے بدلے میں غاصب پر عین شیء گھر یا غلام کو واجب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عین شیء کا منافع کے مثل صوری نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ منافع اعراض ہیں جب کہ عین جوہر ہے جوہر عرض کی مثل نہیں ہو سکتا۔

اگر منافع کا ضمان مثل معنوی (قیمت) سے لیا جائے تو یہ بھی متعذر ہے کیونکہ مثل معنوی قیمت ہوتی ہے جب کہ منافع غیر متقوم ہوتے ہیں کیونکہ ان کا اپنا مستقل وجود ہے ہی نہیں کہ جس کو باقی رکھا جا سکے اور جن کو باقی نہ رکھا جا سکتا ہو اور نہ ہی جمع کیا جا سکتا ہو تو ان کی قیمت کیسے مقرر کی جا سکتی ہے لہذا منافع غیر متقوم ہیں کہ جن کے ضائع ہونے پر مثل معنوی سے بھی ازالہ ممکن نہیں تو مثل کے ساتھ ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

قولہ خلافا للشافعی سے مصنف نے امام شافعی کے اختلاف کی طرف اشارہ کیا کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ منافع کے فوت ہونے پر اجارہ (کرایہ) کی طرح ضمان واجب ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی نے غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کوئی آدمی کرائے پر گھر یا غلام کسی سے لیتا ہے تو کرایہ دار پر کرایہ کی رقم واجب ہوتی ہے تو اسی طرح غاصب پر بھی منافع کو ہلاک کرنے پر رقم سے ضمان واجب ہوگا کہ دو عادل آدمی قیمت لگائیں گے اور غاصب کو دینی پڑے گی۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

احناف کی طرف سے امام شافعی کی بیان کردہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اجارہ کو منافع پر قیاس کرنا قیاس کے اصول کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جارہا ہے) خلاف قیاس نہ ہو جب کہ شریعت نے اجارہ کے منافع کو خلاف قیاس جائز قرار دیا ہے جس میں لوگوں کی ضرورتیں پیش نظر تھیں جب کہ غصب میں ایسی کوئی ضرورت نہیں کہ خلاف قیاس کو بھی جائز قرار دیا جاسکے۔ لہذا اجارہ خلاف قیاس اپنے مورد پر بند رہے گا اس پر منافع کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ ولھذا المعنی قلنا الخ سے مصنف احناف کے اس اصول پر کہ منافع کے ہلاک ہونے کی صورت میں منافع ہلاک کرنے والے پر نہ مثل صوری کی صورت میں اور نہ ہی مثل معنوی کی صورت میں تاوان واجب ہے تین تفریعات پیش کر رہے ہیں:

پہلی تفریع یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے قاضی کے ہاں عدالت میں یہ گواہی دی کہ فلاں شخص نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں تو قاضی نے دو گواہوں کی موجودگی میں شوہر اور بیوی کے درمیان جدائی کرادی کہ جس کی وجہ سے شوہر بیوی سے نفع حاصل کرنے سے محروم ہو گیا پھر دونوں گواہوں نے کہا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی ہے تو احناف کے نزدیک جھوٹے گواہوں پر شوہر کے منافع ختم کرنے پر تاوان واجب نہیں ہو گا اس لیے کہ منافع کا نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہے۔

دوسری تفریع: کسی نے دوسرے کی بیوی کو قتل کر دیا اگر قتل عمد ہے تو قاتل پر قصاص اگر قتل خطا ہے تو دیت لیکن یہ دونوں چیزیں قتل کا بدلہ ہیں لیکن خاوند کے منافع بضع ختم کرنے پر قاتل پر کوئی تاوان واجب نہ ہو گا۔

تیسری تفریع: دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کرنے پر واطی پر کوئی تاوان واجب نہ ہو گا کہ دوسرے کی بیوی سے منافع ضائع کیے اگر زنا کیا ہے تو حد زنا جاری ہو گی اگر وطی بالشبہ ہے تو مہر واجب ہو گا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نفع حاصل کرنے سے روکنے یا خود نفع اٹھانے سے منافع کے عوض احناف کے نزدیک کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا اگرچہ ضمان کے علاوہ دوسرے احکام جاری ہوں گے۔

قولہ الا اذا ورد الشرع الخ: یہ عبارت گذشتہ اصول سے مستثنیٰ ہے کہ گذشتہ عبارت میں یہ اصول بیان کیا تھا

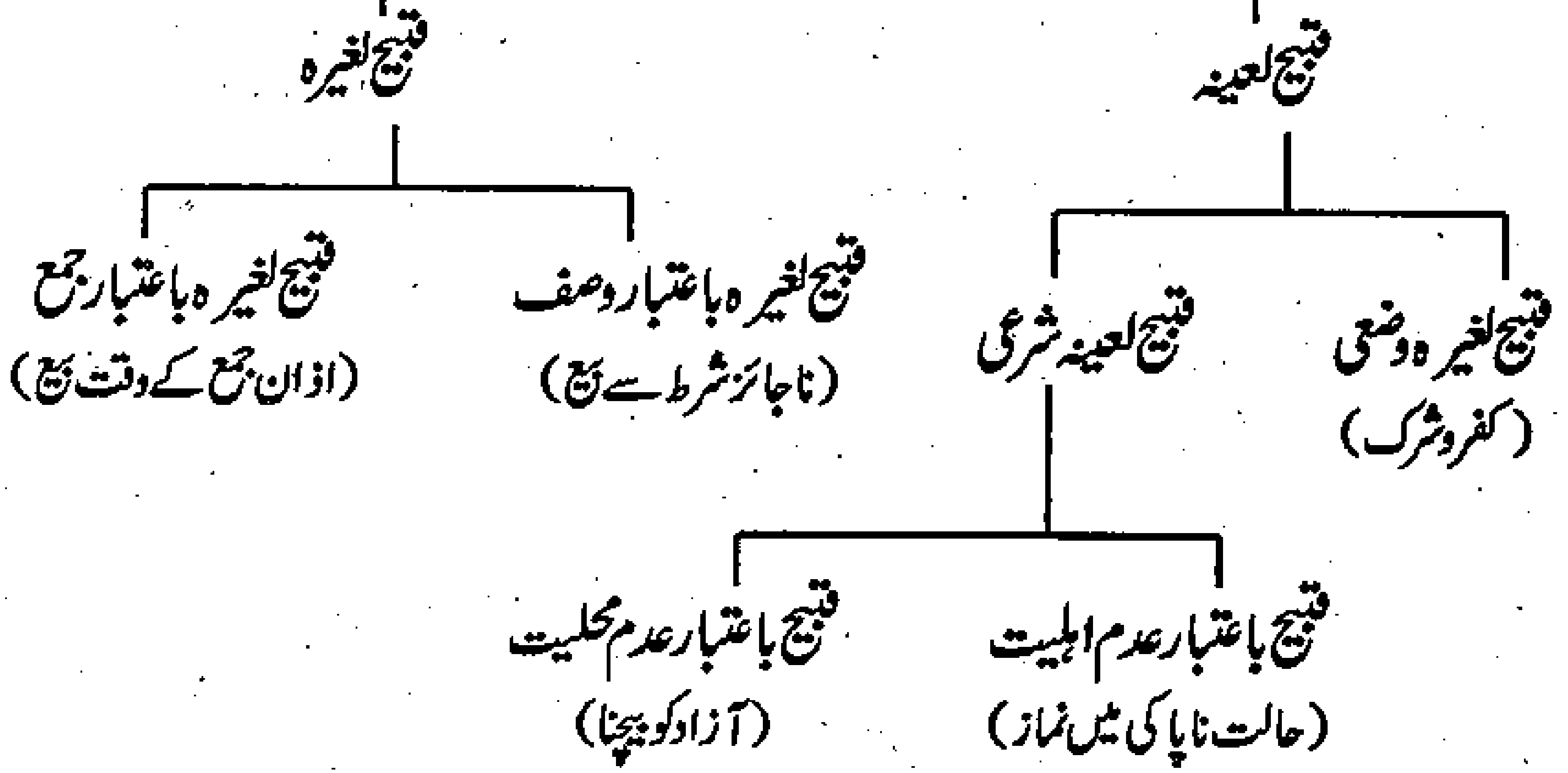
کہ جس چیز کا نہ مثل صوری ہو اور نہ ہی مثل معنوی تو اس کا ضمان واجب نہیں تو اب یہاں سے بطور استثناء یہ بیان کیا کہ مثل صوری اور مثل معنوی کی طرح ایک مثل شرعی بھی ہوتا ہے کہ اگر چہ اس چیز کا نہ مثل صوری ہو اور نہ ہی مثل معنوی ہو مگر شریعت نے اسے مثل اور قائم مقام قرار دیا ہو تو وہ بھی معتبر ہے لہذا فوت شدہ چیز کے عوض دی جانے والی چیز مثل شرعی کہلائے گی۔

قوله ونظیره ما قلنا الخ: سے مصنف مثل شرعی پر دو مثالیں پیش کر رہے ہیں۔ پہلی مثال حقوق اللہ سے دی ہے کہ شیخ فانی کے حق میں روزہ نہ رکھنے کی وجہ سے فدیہ دینا واجب ہے اور روزہ رکھنا ایک عبادت ہے جو آخرت کا ایک نفع ہے تو شیخ فانی سے روزے کے فوت ہونے کے عوض شریعت نے فدیہ کی ادائیگی کا حکم دیا اگر چہ فدیہ روزہ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے مگر شریعت نے روزے کے مثل قرار دیا ہے لہذا فدیہ مثل شرعی ہے۔ دوسری مثال حقوق العباد سے دی ہے کہ کسی آدمی نے دوسرے کو غلطی سے قتل کر دیا تو شریعت نے قاتل پر دیت کو واجب قرار دیا ہے اور دیت سو اونٹ ہیں اور سو اونٹ مقتول کا مثل شرعی ہے نہ یہ مثل صوری ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہے اس لیے مقتول میں مالک بننے کی صلاحیت تھی جب کہ اونٹ تو مملوک ہوتے ہیں وہ مالک کیسے بن سکتے مالک بننا قادر ہونے کی دلیل اور مملوک بننا عاجز ہونے کی دلیل ہے تو قادر چیز عاجز چیز کی مثل کیسے ہو سکتی ہے۔ لہذا سو اونٹ نہ مثل صوری ہیں اور نہ مثل معنوی بلکہ مثل شرعی ہیں۔

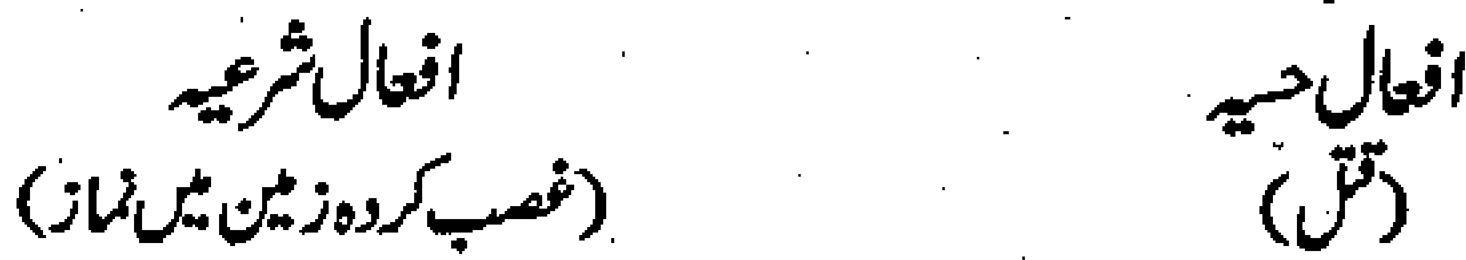
اعیان، منافع اور زوائد کے ضمان کا حکم:

احناف کے نزدیک اعیان (ذوات) کو ہلاک کرنے یا ہلاک ہونے پر دو صورتوں میں ضمان واجب ہے اور منافع میں ہر دو صورتوں میں ضمان واجب نہیں۔ جب زوائد مثلاً بکری کا بچہ، جانور کا دودھ وغیرہ ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں لیکن ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہے

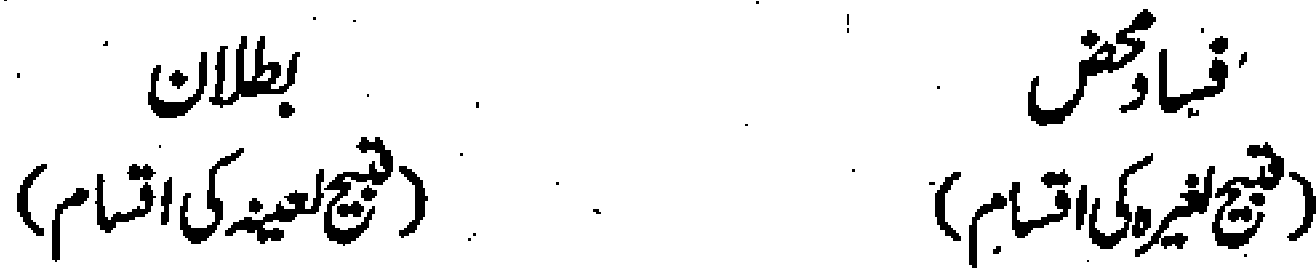
نہی کی مباحث کا نقشہ



افعال منہی عنہ



فساد



نہی کی لغوی تعریف: لغت میں نہی کے معنی "روکنے" کے ہیں۔

نہی کی اصطلاحی تعریف:

چونکہ نہی امر کی ضد ہے لہذا نہی کی تعریف امر کی تعریف کے برعکس یوں ہوگی: "استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه" کسی بلند مرتبہ شخص کا اپنے سے کم مرتبہ سے ترک فعل کا مطالبہ کرنا نہی کہلاتا ہے نیز یوں بھی تعریف کر سکتے ہیں: "قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء" قائل کا بطور استعلاء اپنے غیر کو لاتفعل کہنا نہی کہلاتا ہے۔

تشریح وتعریف:

نہی کی تعریف میں لاتفعل سے مراد خاص صیغہ واحد مذکر حاضر کا نہیں بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے کہ جس میں کسی فعل کی ممانعت طلب کی گئی ہو چاہے وہ حاضر، غائب، متکلم، مجہول، معروف ہو لہذا جو کلمات ترک فعل کی طلب پر دلالت کرتے ہیں وہ بھی نہی میں شمار ہیں مثلاً نهى، منع، كف، امتنع، اجتنب اترك ذر اور دع وغیرہ اور اسی طرح جس صیغے سے حلت کی نفی ہو رہی ہو مثلاً "لايحل لكم ان ترثوا النساء كرها ــــ حرمت عليكم وغيره"۔

نہی اور نفی میں فرق:

ان کے درمیان وجہ اشتراک یہ ہے کہ دونوں فعل پر داخل ہوتے ہیں مثلاً "لَا تَفْعَلْ" اور "لَا تَفْعَلُ"۔ وجہ افتراق یہ ہے کہ نہی میں ایسے کام سے باز رکھنا مقصود ہوتا ہے کہ جس کو کرنے میں بندے کو قدرت حاصل ہوتی ہے مثلاً کسی پڑھے لکھے کو کہا جائے: لاتقرأ، لاتكتب۔ لہذا نہی کے ارتکاب پر بندہ گنہگار ہوگا اور اجتناب پر ثواب پائے گا جب کہ نفی میں فی نفسہ کام ہی معدوم ہوتا ہے اس پر کیا گناہ وثواب ملے گا۔

نہی کے معانی:

جس طرح امر کی بحث میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ امر بائیس سے زائد معانی کے لیے آتا ہے اسی طرح نہی بھی کئی معانی کے لیے آتا ہے:

۱	تحریم کے لیے	لاتقربوا الزنا
۲	ارشاد کے لیے	لاتسئلوا عن اشياء ان تبدلكم

۳	کراہت کے لیے	وذروا البیع
۴	شفقت کے لیے	لاتتخذوا دوابکم کراسیا
۵	دعا کے لیے	ربنا افرغ علینا صبرا
۶	تسویہ کے لیے	فاصبروا ولاتصبروا
۷	تحقیر کے لیے	ولاتمدن عینیك الی ما متعنا به
۸	مایوسی کے لیے	لاتعتذروا الیوم
۹	کراہت تنزیہی کے لیے	لاتنسوا الفضل بینکم
۱۰	انجام کے لیے	ولاتحسبن الله غافلا

ان معانی کے علاوہ دیگر معانی بلاغت اور اصول فقہ کی کتب میں سیاق وسباق سے بلغاء اور اصولیوں نے بیان کیے ہیں مگر ہماری بحث صرف اس معنی سے ہے کہ جس پر اہل اصول متفق ہیں کہ کراہت وتحریم نہی کا حقیقی معنی ہے ان کے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں اور مذہب مختار یہ ہے کہ نہی کا موجب تحریم ہے کہ جب وہ قرائن سے خالی واقع ہو نیز امر کی بحث میں یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ کسی چیز کا امر اس چیز کے حسن پر دلالت کرتا ہے چونکہ نہی امر کی ضد ہے لہذا کسی چیز سے نہی اس چیز کے قبیح ہونے پر دلالت کرتی ہے کہ جس چیز کے متعلق نہی آئے گی وہ قبیح ہوگی۔

" ۱۶: فَصْلٌ فِي النَّهْيِ اَلنَّهْيُ نَوْعَانِ نَهْيٌ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ كَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكِذْبِ وَالظُّلْمِ وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَبَيْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَحُكْمُ النَّوْعِ الْاَوَّلِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ هُوَ عَيْنُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنُ عَيْنُهُ قَبِيْحًا فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا اَصْلًا وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرُ مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنُ حَسَنًا بِنَفْسِهٖ قَبِيْحًا لِغَيْرِهٖ وَيَكُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهٖ لَا لِنَفْسِهٖ"۔

نہی کی دو قسمیں ہیں ایک ان میں سے افعال حسیہ ہیں مثلاً زنا اور شراب کا پینا، جھوٹ، ظلم اور دوسری قسم تصرفات شرعیہ سے نہی مثلاً یوم نحر کے دن روزہ رکھنے اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے اور ایک درھم کو دو درھموں کے عوض بیچنے سے نہی اور پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا عین ہوتی ہے کہ

جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کا عین ہی برا ہے پس وہ بالکل ہی جائز نہیں اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوتی ہے کہ جس کی طرف نہی منسوب ہوتی ہے پس وہ حسن بنفسہ ہوتی ہے اور قبیح لغیرہ ہوتی ہے اور اس کا مرتکب حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا نہ کہ حرام لعینہ کا۔

قولہ النھی نوعان الخ سے مصنف نہی کی تقسیم کو بیان کر رہے ہیں کہ نہی کی دو قسمیں ہیں: (۱) افعال حسیہ سے نہی۔ (۲) افعال شرعیہ سے نہی۔

افعال حسیہ کی تعریف:

افعال حسیہ وہ افعال ہیں کہ جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہ ہو کہ جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھا وہی معنی شریعت کے وارد ہونے کے بعد بھی ہو جیسے زنا، شراب کا پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا لہذا ان افعال سے نہی افعال حسیہ سے نہی کہلائے گی۔

افعال شرعیہ کی تعریف:

افعال شرعیہ وہ افعال ہیں کہ جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہو کہ جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھا وہ معنی شریعت کے وارد ہونے کے بعد بدل جائے مثلاً صوم کہ شریعت کے وارد ہونے سے پہلے مطلقاً "رکنے" کو کہا جاتا تھا مگر شریعت کے وارد ہونے کے بعد نیت کے ساتھ صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے، پینے اور جماع سے باز رہنا صوم (روزہ) کہلاتا ہے لہذا صوم کا یہ معنی سمجھنا شریعت پر موقوف ہے ہر آدمی اس معنی ومفہوم کو نہیں سمجھ سکتا۔ مثلاً دس ذوالحجہ کا روزہ، تین اوقات مکروہ میں نماز اور ایک درہم کی بیع دو درہموں کے بدلے لہذا ان سے نہی افعال شرعیہ سے نہی کہلائے گی۔

قولہ۔ وحکم النوع الاول الخ سے مصنف نہی کی پہلی قسم افعال حسیہ کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

افعال حسیہ کا حکم:

افعال حسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (جس سے روکا گیا) بعینہ وہی چیز ہوتی ہے کہ جس پر نہی وارد ہوتی ہے، اس حکم کی تشریح یہ ہے کہ جس چیز پر نہی وارد ہوتی ہے بعینہ اس سے روکنا مقصود ہوتا ہے کہ وہ نہ ذاتاً اور نہ ہی وصفاً جائز

ہوتی ہے مثلاً زنا، ظلم اور جھوٹ وغیرہ کہ ان افعال کی ذات میں قباحت ہے لہذا یہ بالکل جائز ہی نہیں البتہ مصنف کے علاوہ دیگر اہل اصول نے افعال حسیہ کے حکم میں اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ اگر اس کے خلاف دلیل آ جائے تو فعل حسی بھی قبیح لعینہ کے بجائے قبیح لغیرہ ہوگا جو ذات کے اعتبار سے تو مشروع ہوگا مگر وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہوگا اس کی مثال حالت حیض میں شوہر کا بیوی سے وطی کرنا ہے اس کی تشریح آگے آ رہی ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ افعال حسیہ پر نہی اس چیز کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے پھر قبیح لعینہ وضعی بھی ہوتا ہے مثلاً جیسے کفر و ظلم اور قبیح لعینہ شرعی بھی ہوتا ہے مثلاً بے وضو نماز پڑھنا۔

قولہ وحکم النوع الثانی الخ سے مصنف نہی کی دوسری قسم افعال شرعیہ کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

افعال شرعیہ کا حکم:

''افعال شرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوتی ہے کہ جس پر نہی وارد ہوتی ہے'' اس حکم کی تشریح یہ ہے کہ نہی بذاتِ خود فعل کی طرف منسوب نہیں ہوتی بلکہ اس کے غیر کی طرف منسوب ہوتی ہے اس لیے وہ فعل شرعی، حسن لنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوتا ہے اور نہی والے فعل کے مرتکب کو حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا کہا جائے گا مثلاً صوم فعل شرعی ہے جو محبوب ترین عمل ہے مگر دس ذوالحجہ کے دن روزہ رکھنا اس وجہ سے قبیح ہے کہ اس دن ضیافت الٰہی سے اعراض لازم آ رہا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: ''لاتصوموا فی ھذا الایام فانھا ایام اکل وشرب'' کہ تم ان دنوں میں روزہ نہ رکھو کیوں کہ یہ ایام کھانے اور پینے کے ہیں۔ اسی طرح تین اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا کہ فی نفسہ نماز ایک اچھا عمل ہے مگر طلوع شمس، استواء شمس اور غروب شمس کے وقت نماز سے نہی وارد ہوئی ہے کہ ان تین اوقات میں سورج کو پوجنے والے عبادت کرتے ہیں اس وجہ سے نماز کے متعلق نہی غیر کی وجہ سے ہے لہذا ان اوقات میں نماز پڑھنا حسن لنفسہ اور قبیح لغیرہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ایک عارضہ کی وجہ سے ہے کہ جب یہ عارضہ ختم ہو جائے تو قباحت بھی ختم ہو جاتی ہے جب کہ افعال حسیہ میں قباحت لذاتہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی نیز قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) قبیح لغیرہ وصفی جیسے یوم النحر کے دن روزہ رکھنا۔ (۲) قبیح لغیرہ مجاوری جیسے بوقت آذان بیع کرنا۔

''وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا النَّهْیُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِیْ تَقْرِيْرَهَا وَيُرَادُ بِذٰلِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْیِ يَبْقٰی مَشْرُوْعًا كَمَا كَانَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِيْنَئِذٍ كَانَ ذٰلِكَ

نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذَالِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالُ الْحِسِّيَّةُ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ عَيْنُهَا قَبِيْحًا لَايُؤَدِّيْ ذَالِكَ اِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَايَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْاِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيْعُ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهٗ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ حَرَامًا لِغَيْرِهٖ"۔

اوراسی اصول پر علماء احناف نے کہا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان کی بقاء اور برقرار رہنے کا تقاضا کرتی ہے اوراس سے یہ مراد لیا جاتا ہے کہ نہی کے بعد تصرفات مشروع رہتے ہیں جیسے پہلے تھے اس لیے کہ اگر مشروعیت باقی نہ رہے تو بندہ جائز کو حاصل کرنے سے بے بس ہوگا اوراس وقت اس فعل شرعی سے نہی عاجز کے لیے نہی ہو جائے گی حالانکہ یہ شارع کی طرف سے محال ہے اسی سے افعال حسیہ جدا ہوئے اس لیے کہ اگر ان کا عین قبیح ہے تو وہ عاجز کی نہی کی طرف نہ پہنچائے گا کیونکہ اس وصف وبیان سے بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا اسی سے بیع فاسد، اجارہ فاسد، یوم نحر کے روزے کی منت اور تمام تصرفات شرعیہ کا حکم باوجود ان سے نہی وارد ہونے کے متفرع ہوتا ہے پس ہم نے کہا کہ قبضہ کے وقت بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اوراس کا توڑنا واجب ہے اس کے حرام لغیرہ ہونے کی وجہ سے۔

قوله وعلى هذا قال اصحابنا الخ: سے مصنف نے افعال شرعیہ کا حکم بیان کرنے کے بعد اس عبارت سے احناف اور شوافع کے درمیان اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان کا جواز باقی رہتا ہے یا نہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کا جواز باقی نہیں رہتا کہ جس طرح افعال حسیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کا جواز باقی نہیں رہتا ان کے نزدیک دونوں کا حکم ایک ہے جب کہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان کا جواز باقی رہتا ہے اور ان کا کرنے والا حسن لنفسہ اور قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا مصنف نے احناف کے مذہب کو دلیل سے ثابت کیا ہے۔

مشائخ حنفیہ کے قول کی مراد:

قولہ یراد بذالك الخ: سے مصنف نے مشائخ حنفیہ کے قول (افعال شرعیہ پر نہی کا وارد ہونا ان کے جواز کا تقاضا کرتا ہے) کی مراد بیان کی ہے کہ مشائخ کے اس قول سے مراد یہ ہے کہ افعال شرعیہ جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھے اسی طرح نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی مشروع ہوتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی مطلق نہیں ہوتی بلکہ مقید ہوتی ہے جو ایک خاص قید سے مقید ہوتی ہے اور جب کہ افعال حسیہ پر نہی مطلق ہوتی ہے کسی خاص قید سے مقید نہیں ہوتی لہذا یہ افعال جس طرح نہی سے پہلے مشروع نہ تھے اسی طرح نہی کے بعد بھی مشروع نہیں ہوتے۔

مشروعیت پر دلیل:

قولہ لانہ لم یبق الخ: سے مصنف نے مشائخ حنفیہ کے قول پر دلیل ذکر کی ہے دلیل یہ ہے کہ اگر افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع نہ ہوں تو بندہ اس فعل شرعی کو کرنے سے عاجز ہوگا اور اس وقت فعل شرعی سے نہی عاجز کے لیے نہی ہوگی کہ بندہ کسی فعل کے کرنے پر عاجز ہے اور اس کو اسی فعل سے روکا جائے مثلاً کسی اندھے کو کہا جائے تو مت دیکھ، ایسے فعل سے بندے کو روکنا جو بندے کی قدرت میں نہ ہو وہ نفی اور نسخ کہلاتا ہے نہ کہ نہی چونکہ نہی میں شریعت کی جانب سے بندے کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر نہیں کرے گا تو مستحق ثواب اگر کرے گا تو گنہگار اور جو کام بندے کے اختیار میں نہ ہو اس سے نہی عبث ہے اور فعل عبث محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ افعال شرعیہ کا نہی کے بعد مشروع نہ رہنا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ افعال شرعیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد اصل اور ذات کے لحاظ سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں۔

قولہ وبہ فارق الافعال الحسیۃ الخ: سے مصنف گذشتہ تقریر سے افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کے درمیان حاصل ہونے والے فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ افعال شرعیہ تو نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی مشروع ہوتے ہیں لیکن افعال حسیہ کہ جس طرح نہی سے پہلے بھی مشروع نہ تھے اسی طرح نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی بالکل ہی مشروع نہیں ہیں چونکہ افعال حسیہ میں اختیار شریعت کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ اعضاء کی سالمیت کی وجہ سے ہوتا ہے تو فعل حسی کے قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے اس سے روکنا عاجز سے نہی نہیں اگرچہ افعال حسیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی

مشروع نہیں ہوتے پھر بھی بندے کو ان کے کرنے پر پوری قدرت حاصل ہوتی ہے لیکن عاجز کو نہی کرنا لازم نہیں آئے گا بخلاف افعال شرعیہ کے کہ اگر نہی کے بعد مشروعیت باقی نہ رہے تو عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گی لہذا دونوں کے درمیان فرق واضح ہے۔

قولہ ویتفرع من ھذا الخ: سے مصنف افعال شرعیہ کے حکم پر چند تفریعات پیش کر رہے ہیں افعال شرعیہ کا حکم یہ تھا کہ ان افعال کے منہی عنہ ہونے کے باوجود ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے اس پر پہلی تفریع بیع فاسد کی ہے بیع فاسد یہ ہے کہ جو اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو مثلاً غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ غلام ایک مہینہ میری خدمت کرے گا مگر شرط فاسد کی وجہ سے حرام ہے فسخ واجب ہے اگر قبضہ کر لیا تو ملک کا فائدہ حاصل ہوگا اس لیے کہ بیع کے انعقاد کی تمام شرطیں وارکان پائے گے۔ البتہ زائدہ شرط کی وجہ سے حرام لغیرہ ہے۔ دوسری تفریع اجارہ فاسدہ کی ہے اجارہ فاسدہ یہ ہے کہ مثلاً مکان کرایہ پر دیا اور یہ شرط لگائی کہ ایک مہینہ میں خود رہوں گا تو اصل عقد پر شرط زائد ہے جس کی ممانعت ہے۔

تیسری تفریع نذر کی ہے کہ کسی نے دس ذوالحجہ کے دن کا روزہ رکھنے کی نذر مانی تو روزہ تو واجب ہو جائے گا یوم نحر کے علاوہ روزہ رکھے گا مصنف کی عبارت میں "والنذر بصوم یوم النحر" سے مراد محض یوم نحر کے دن نذر ماننا نہیں بلکہ یوم نحر کے دن روزہ رکھنے کی نذر ماننا ہے چونکہ محض نذر ماننا تو اصلاً اور وصفاً دونوں طرح جائز ہے۔ چوتھی تفریع تمام تصرفات شرعیہ کی ہے کہ اس سے مراد وہ عمل ہے کہ جس پر نہی کسی عارض کی وجہ سے وارد ہوا گرچہ فی نفسہ معاملہ درست ہو جیسے جمعہ کی اذان کے بعد خرید وفروخت، غصب شدہ چھری سے ذبح وغیرہ۔ ان تمام تفریعات میں بیان کردہ افعال حسن لعینہ ہیں اور قبیح لغیرہ ہیں۔

"وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوحَةِ الْأَبِ وَمُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوحَتِهٖ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِأَنَّ مُوْجَبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ فَأَمَّا مُوْجَبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ أَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَّثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمَ التَّصَرُّفُ أَلَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِيْ مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقٰى مِلْكُهٗ فِيْهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ يَوْمَ النَّحْرِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصِحُّ نَذْرُهٗ لِأَنَّهٗ نَذَرَ

بِصَوْمٍ مَشْرُوْعٍ وَكَذَالِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَّشْرُوْعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّهْيَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوْعًا"۔

اور یہ اصول مشرکہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے اور باپ کی منکوحہ اور غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ اور محارم عورتوں سے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کے خلاف ہے اس لیے کہ نکاح کا حکم تصرف کا حلال ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے پس حلال اور حرام کا ایک جگہ جمع کرنا محال ہو تو نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور بیع کا حکم ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کرنا حرام ہونا ہے اور تحقیق ان دونوں کا جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ ملک ثابت ہو جائے اور تصرف حرام ہو جائے کیا ایسا نہیں ہے اگر انگور کا شیرہ شراب بن جائے مسلمان کی ملک میں تو ملک باقی رہے گی اور تصرف حرام ہوگا۔ اور اسی اصول پر علماء احناف نے کہا کہ جب کسی نے یوم النحر اور ایام تشریق کے روزے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی اس لیے کہ ان دنوں کے روزے کی نذر مشروع روزے کی نذر ہے اور اسی طرح اگر کسی نے اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر مانی تو یہ نماز کی نذر بھی صحیح ہوگی اس لیے کہ نماز کی نذر عبادت مشروعہ کی نذر ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نہی تصرف کی مشروعیت کی بقا کا تقاضا کرتی ہے۔

قولہ وھذا بخلاف نکاح المشرکات الخ: سے مصنف نے افعال شرعیہ کے حکم پر وارد ہونے والے ایک معرکۃ الآراء سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔۔۔۔(سوال مقدر) سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ احناف نے افعال شرعیہ کا یہ اصول بیان کیا ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی وہ افعال مشروع رہتے ہیں کہ وہ ذات کے لحاظ سے تو جائز لیکن وصف کے لحاظ سے عارضی طور پر ممنوع و ناجائز ہیں۔ ہم آپ کو افعال شرعیہ کی چھ صورتیں بتاتے ہیں کہ وہ افعال شرعیہ ہیں اور ان پر نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی عدم مشروعیت کا وہی حکم ہے جو نہی سے پہلے تھا حالانکہ اے احناف تمہارا اصول یہ ہے کہ نہی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے وہ چھ صورتیں یہ ہیں: (۱) مشرکہ عورتوں سے نکاح کی نہی جیسے "ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمن" (۲) باپ کی منکوحہ سے نکاح کی نہی جیسے: "ولاتنکحوا ما نکح آبائکم من النساء" (۳) دوسرے کی بیوی سے نکاح کی نہی۔ (۴) معتدہ سے نکاح کی نہی۔ (۵) محارم سے نکاح کی نہی۔ (۶) بغیر گواہوں سے نکاح کی نہی۔ ان چھ صورتوں میں فعل نکاح سے منع کیا گیا جو فعل شرعی ہے لیکن نہی کے بعد آپ کے نزدیک بھی مشروعیت نہیں؟

سوال مقدر کا جواب:

معترض نے جن چھ صورتوں کو لے کر احناف کے اصول پر اعتراض کیا ہے ان میں نہی نفی کے معنی پر محمول ہے کہ ان چھ صورتوں میں اعتراض نفی پر واقع ہوا نہ کہ نہی پر۔ جس معنی پر ہم نے محمول کیا ہے اس پر آپ کا اعتراض نہیں اور جس کو لے کر اعتراض کیا ہے وہ مراد نہیں۔

نہی کو نفی پر محمول کرنے کی دلیل:

نہی کو نفی پر محمول کرنے کی دلیل یہ ہے کہ ایک حلت تصرف ہے اور دوسری چیز حرمت تصرف ہے ان دونوں کا ایک ہی وقت میں ایک ہی جگہ جمع ہونا محال ہے کہ ایک ہی جگہ حلت بھی ہو اور حرمت بھی ہو سوال مذکورہ چھ صورتوں میں منہی عنہ نکاح ہے اور نکاح میں حل تصرف ہے کہ نکاح کرنے کے بعد بیوی سے نفع اندوز ہونا حلال ہے۔ جب کہ نہی میں حرمت تصرف ہے کہ نفع اندوز ہونا حلال نہیں اس محال سے بچنے کے لیے نہی کو نفی کے معنی پر محمول کیا گیا تا کہ چھ صورتوں میں ممانعت دائمی رہے اور ہمارا اصول بھی مسلم رہے لہذا نہی کے بعد مشروعیت وعدم مشروعیت کے متعلق ضابطہ یہ ہوگا کہ افعال شرعیہ میں نہی کے بعد مشروعیت وہاں باقی رہے گی جہاں بقاء مشروعیت کے ساتھ ساتھ نہی کا موجب (حرمت) ثابت کرنا ممکن ہو جب کہ چھ صورتوں میں یہ امر ممکن نہیں لہذا نہی نفی پر محمول ہوگی۔

قولہ فاما موجب البیع الخ: سے مصنف سوال مقدر کے جواب سے پیدا ہونے والے ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں (وہم): وہم یہ ہے کہ جس طرح پچھلی چھ صورتوں میں افعال شرعیہ پر نہی کو نفی پر محمول کیا گیا تو اسی طرح افعال شرعیہ میں سے ایک بیع فاسد بھی ہے اس پر بھی نہی وارد ہے تو اس کو بھی نفی پر محمول کرنا چاہیے تھا حالانکہ اس کو نہی پر برقرار رکھا ہے۔

وہم کا ازالہ:

مصنف نے اس وہم کا ازالہ کیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع فاسد میں نہی کو نفی پر محمول کرنے کی ضرورت ہی نہیں اس لیے کہ بیع کا موجب ملک کا ثبوت ہے جب کہ نہی کا موجب تصرف کی حرمت ہے ثبوت ملک اور حرمت تصرف دونوں جمع ہو سکتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی منافات نہیں یہ عملاً ثابت ہے اس کی مثال دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی مسلمان کے پاس انگور کا شیرہ ہو اور وہ کافی عرصہ پڑے رہنے کے بعد شراب بن جائے تو یہ شراب مسلمان

کے ملک میں رہے گی مگر مسلمان کو اس میں کسی قسم کا تصرف کرنا مثلاً بیچنا، صدقہ کرنا، پینا وغیرہ حرام ہے دیکھئے یہاں ایک ہی چیز میں ملک موجود ہے اور ساتھ ہی حرمت بھی موجود ہے اس لیے بیع فاسد میں نہی کو نفی کے معنی میں کرنے کی حاجت نہیں۔

قولہ وعلی هذا قال اصحابنا الخ: سے مصنف افعال شرعیہ کے حکم پر احناف کا بیان کردہ ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔

ایام ممنوعہ میں منت کا مسئلہ:

احناف کا اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی کے وارد ہونے کے بعد ان کا جواز باقی رہتا ہے لہذا اگر کوئی شخص یوم النحر اور ایام تشریق کے روزوں کی منت مانے تو درست ہے کیونکہ اس نے مشروع روزے کی نذر مانی ہے جو کہ فی نفسہ امر مستحسن ہے اگرچہ وہ روزہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے ممنوع ہے جو قبیح لغیرہ ہے ان دنوں میں نذر ماننے میں کوئی قباحت نہیں اگر قباحت ہے تو وہ ان دنوں میں روزہ رکھنے میں ہے کہ نذر صحیح ہوگی مگر وہ ان ایام کے بعد نذر کا روزہ رکھے گا اسی طرح تین مکروہ اوقات میں اگر کسی نے نفل کی نذر مانی تو نذر درست ہے اگرچہ نفل نماز ان اوقات میں پڑھنا امر عارض کی وجہ سے ممنوع ہے کہ ان تین اوقات میں شیطان کی عبادت کرنے والوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ممانعت ہے مگر وہ کسی دوسرے درست وقت میں اپنی نذر کو پوری کرلے یہ تفصیل جمہور احناف کے نزدیک ہے جب کہ امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک ان دنوں میں روزہ رکھنے اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا۔ جمہور احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ہے جو مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ ممانعت عارضی ہے اس لیے نذر صحیح ہے۔

"وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِيْ هٰذِهِ الْاَوْقَاتِ لَزِمَهٗ بِالشُّرُوْعِ وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلُّزُوْمِ الْاِتْمَامِ فَاِنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى حَلَّتِ الصَّلٰوةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَدُلُوْكِهَا اَمْكَنَهُ الْاِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهٖ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيْدِ فَاِنَّهٗ لَوْ شَرَعَ فِيْهِ لَايَلْزَمُهُ الْاِتْمَامُ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْاِتْمَامَ لَايَنْفَكُّ عَنْ اِرْتِكَابِ الْحَرَامِ وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْيءُ الْحَائِضِ فَاِنَّ النَّهْيَ عَنْ قُرْبَانِهَا بِاِعْتِبَارِ الْاَذٰى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوْا

النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَاتَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ وَلِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ عَلٰى هٰذَا الْوَطْيِ فَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِيِ وَتَحِلُّ الْمَرْاَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِاَجَلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَاتَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ"۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ان اوقات میں اگر کوئی نفل میں شروع ہوا تو شروع کرنے کی وجہ سے اسے قضا لازم ہوگی مکمل کرنے کے لازم ہونے کی وجہ سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا اس لیے کہ اگر اس نے سورج بلند ہونے، غروب ہونے اور ڈھلنے کی وجہ سے نماز کے وقت تک صبر کیا تو بغیر کراہت کے اس کی نماز کا مکمل ہونا ممکن ہے اس سے عید کے دن کا روزہ جدا ہوا اس لیے کہ اگر اس کو شروع کیا تو طرفین کے نزدیک اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہوگا اس وجہ سے کہ روزے کا پورا کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہو سکتا اور اسی قسم سے حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے بیشک نہی اس کے قریب جانے سے گندگی کے اعتبار سے ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اے حبیب وہ آپ سے سوال کرتے ہیں حیض کے متعلق آپ فرما دیجیے کہ وہ گندگی ہے سو تم حیض میں بیوی سے جدا رہو اور اس کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس وطی پر احکام مرتب ہوتے ہیں اس کی وجہ سے وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہوگا عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی، مہر، عدت اور خرچہ کا حکم اس سے ثابت ہوگا اگر مہر کی وجہ سے عورت قدرت دینے سے رکی تو نافرمان کہلائے گی صاحبین کے نزدیک وہ نفقہ کی حقدار نہ ہوگی۔

قولہ ولھذا قلنا لو شرع الخ سے مصنف گذشتہ اصول پر ایک تفریع پیش کر رہے ہیں گذشتہ اصول یہ تھا کہ افعال شرعیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی مشروع ہوتے ہیں اسی وجہ سے احناف نے یہ کہا کہ اگر کسی شخص نے مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کر دی وہ نفل نماز اس پر لازم ہو جائے گی اس لیے کہ جس طرح قول سے مانی ہوئی نذر کو پورا کرنا لازم ہے اسی طرح فعل سے نماز کو شروع کرنا اپنے اوپر لازم کرنا ہے کہ جس کا پورا کرنا لازم ہے۔ لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نماز کو توڑ دے اور مکروہ وقت کے گزرنے کے بعد پڑھ لے اگر اسی مکروہ وقت میں پڑھ لیتا ہے تو نماز ذمہ سے ادا ہو گئی مگر قبیح لغیرہ کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفل نماز اپنی ذات کے اعتبار سے شروع کرنا بھی درست ہے اور اس کا پورا کرنا بھی لازم ہے۔

قولہ وارتکاب الحرام لیس بلازم الخ: سے مصنف مکروہ اوقات میں نفل نماز کو پورا کرنے پر ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ اوقات مکروہ میں نفل نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہونی چاہے کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا حرام ہے اور فعل حرام کا ارتکاب کرنے سے نماز لازم نہیں ہونی چاہے اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اوقات مکروہ میں شروع کی ہوئی نماز نفل کو کراہت لازم نہیں بلکہ بغیر کراہت کے بھی پورا کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ اگر کسی نے وقت مکروہ میں نفل نماز کا آغاز کیا وہ اس دوران قیام، قرأت کو طوالت دے یہاں تک مکروہ وقت گزر جائے اور مکروہ وقت مختصر ہی تو ہوتا ہے کہ سورج کے طلوع ہونے کے بیس منٹس کے بعد اسی طرح زوال کا وقت تقریباً پونا گھنٹہ ہے، اسی طرح غروب آفتاب کے بعد درست وقت شروع ہو جاتا ہے لہذا آغاز تو وقت مکروہ میں ہوا مگر نماز کی تکمیل درست وقت میں ہو رہی ہے لہذا جب بغیر کراہت کے نماز کو مکمل کرنا ممکن ہے تو حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو نفل نماز وقت مکروہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی۔

قولہ وبہ فارق صوم العید الخ سے مصنف مکروہ وقت میں نفل نماز کے شروع کرنے اور عید کے دن روزہ رکھنے کے مابین فرق بیان کر رہے ہیں اور وجہ فرق میں دو مذہب ہیں طرفین کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے عید کے دن نفلی روزہ شروع کیا تو لازم نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ روزے کا پورا کرنا لازم ہے انہوں نے روزے کو مکروہ وقت میں نفل نماز کے شروع کرنے پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح نفل نماز لازم ہوتی ہے اسی طرح روزہ بھی لازم ہوگا اور روزہ توڑنے کی صورت میں قضا لازم ہوگی۔

طرفین کے مذہب پر دلیل:

مصنف نے طرفین کے مذہب پر "لان الاتمام الخ" سے دلیل دی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عید کے دن روزہ شروع کرنے سے اس لیے لازم نہ ہوگا کہ روزہ مکمل کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہو سکتا اس لیے کہ روزہ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک تمام وقت کو گھیرتا ہے اور یہ وقت روزے کے لیے معیار ہوتا ہے اگر اس وقت میں روزہ رکھا گیا تو حرام سے نہیں بچا جا سکتا جب کہ مکروہ وقت میں نفل نماز شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے کیونکہ نماز شروع کرنے والا حرام کے ارتکاب سے یوں بچ سکتا ہے کہ مکروہ وقت میں نماز کو لمبا کرے یہاں تک کہ مکروہ وقت ختم ہو جائے۔

قولہ ومن هذا النوع وطی الحائض الخ سے مصنف افعال حسیہ پر وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب

دے رہے۔

اشکال یہ ہے کہ افعال حسیہ کا یہ حکم بیان کیا تھا کہ افعال حسیہ جس طرح نہی سے پہلے مشروع نہیں ہوتے اسی طرح نہی کے بعد بھی نہ ذاتا مشروع ہوتے ہیں اور نہ ہی وصفا مشروع ہوتے ہیں حالانکہ افعال حسیہ میں سے ایک فعل حسی وطی ہے اور حائضہ عورت سے وطی کے متعلق نہی وارد ہوئی ہے: "لاتقربوھن حتی یطھرن" لیکن پھر بھی حیض کے بعد جائز ہوتی ہے حالانکہ افعال حسیہ کے حکم میں "فلایکون مشروعا اصلاً" مذکور ہے۔

اس کا جواب مصنف نے ومن ہذا النوع الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ افعال حسیہ کے متعلق اصول وہی ہے جو بیان کیا گیا کہ نہی کے بعد بھی بالکل مشروع نہیں ہوتے رہی اشکال والی صورت تو یہ استثنائی صورت ہے کہ وطی فعل حسی ہے اور نہی کے بعد مشروع بھی ہے اس کی وجہ خود کلام الٰہی میں موجود ہے کہ یہ ممانعت "اذی" گندگی کی وجہ سے ہے اس لیے حالت حیض میں بیوی سے وطی نہی لعینہ نہیں بلکہ نہی لغیرہ ہے اور نہی لغیرہ یہ افعال شرعیہ کی قسم سے ہے لہذا اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کرنا ذاتا تو جائز ہے مگر وصفا جائز نہیں۔

قولہ ولھذا قلنا یرتب الاحکام الخ سے حالت حیض میں وطی کرنے کی صورت میں اس وطی پر کئی احکام مرتب ہوتے ہیں اگرچہ وطی کرنا اس حالت میں حرام ہے مصنف نے حالت حیض میں کی جانے والی وطی پر چھ احکام بیان کیے ہیں:

۱۔ شادی کے بعد شوہر نے بیوی سے حالت حیض میں وطی کی تو محصن (شادی شدہ) کہلائے گی۔
۲۔ اس وطی سے مطلقہ مغلظہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔
۳۔ اس وطی سے پورا مہر لازم ہوگا۔
۴۔ اس وطی کے بعد طلاق کی صورت میں عدت گزارنی ہوگی۔
۵۔ اس وطی سے شوہر پر نان ونفقہ لازم ہوگا۔
۶۔ مہر معجل ہے۔

شادی کے بعد حالت حیض میں بیوی شوہر کو وطی کی قدرت دے پھر مہر کی عدم ادائیگی کی وجہ سے شوہر کو قدرت نہ دے تو صاحبین کے نزدیک ناشزہ (نافرمان) کہلائے گی وہ نان ونفقہ کی مستحق نہ رہے گی کیونکہ وہ ایک بار قدرت دے چکی ہے اب مہر کے بہانے وہ نہیں روک سکتی کیونکہ قاعدہ ہے: "الساقط لایعود" کہ ساقط شدہ حق نہیں لوٹتا کہ عورت اپنا حق ایک بار قدرت دینے سے ساقط کر چکی ہے لہذا اس حرام وطی پر حکم مرتب ہوگا کہ وہ ناشزہ کہلائے گی

جب کہ امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک نان ونفقہ کی حق دار ہوگی کہ اس نے اپنے حق کی وجہ سے شوہر کو قدرت دینے سے روکا ہے۔

"وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَاتُنَافِي تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوْءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْاِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْبَيْعِ فِيْ وَقْتِ النِّدَاءِ فَاِنَّهُ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلٰى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اِشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَاتَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا اِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِاَنَّ النَّهْيَ عَنْ قَبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِي الْاَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ اَصْلًا وَعَلٰى هٰذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللِّعَانُ لِاَنَّ ذَالِكَ اَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا اَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ"۔

اور فعل کا حرام ہونا حکم مرتب ہونے کے منافی نہیں جیسے حائضہ کو طلاق دینا چھینے ہوئے پانی سے وضو کرنا، چھینی ہوئی کمان سے شکار کرنا، چھینی ہوئی چھری سے ذبح کرنا، ناحق قبضہ کی ہوئی زمین پر نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت خرید وفروخت کرنا باوجود ان کے حرام پر مشتمل ہونے کے ان تصرفات پر حکم مرتب ہوگا اور اسی بنیاد کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے فرمان کے بارے میں ہم نے کہا تم ان کی گواہی کو ہمیشہ مت قبول کرو بلاشبہ فاسق گواہی کا اہل ہے سو فاسقوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے اس لیے کہ گواہی قبول کرنے کی ممانعت شہادت کی اہلیت کے بغیر محال ہے ان کی گواہی ادا میں بگاڑ کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی نہ کہ بالکل شہادت کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اسی بناء پر تو ان پر لعان واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ لعان اداء شہادت ہے اور فسق کے ساتھ ادائیگی (قبول) نہیں۔

قولہ وحرمۃ الفعل لا تنافی الخ سے مصنف وعلی الحائض سے پیدا ہونے والے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ (اشکال) یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے اور احکام کا مشروع ہونا ایک نعمت ہے تو ایک فعل حرام (وطی) نعمت (احکام کا مشروع ہونا) کا سبب کیسے بن سکتا ہے؟ (جواب) اس کا جواب مصنف نے "حرمة الفعل" سے دیا کہ کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں لہذا فعل حرام پر بھی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ حالت حیض میں طلاق دینا منع ہے لیکن اگر کسی نے دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس سے احکام ثابت ہو جائیں گے کہ مطلقہ سے وطی کا حرام ہونا، زوجین کا جدا ہونا، عورت پر عدت کا واجب ہونا اور شوہر پر عدت کے نان ونفقہ کا واجب ہونا کہ جس سے احکام ثابت ہونگے۔

۲۔ غصب کردہ تیر سے شکار کرنا حرام ہے لیکن کسی نے شکار کر لیا تو حلال ہے۔

۳۔ غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام مگر اس وضو سے نماز جائز ہے۔

۴۔ غصب کردہ چھری سے ذبح کرنا حرام مگر ذبیحہ حلال ہے۔

۵۔ جمعہ کی اذان کے بعد خرید وفروخت کرنا حرام مگر خرید وفروخت کی تو مالک بن جائے گا۔

۶۔ غصب کردہ زمین پر نماز پڑھنا حرام ہے مگر پڑھ لی تو جائز ہو جائے گی۔ مذکورہ چھ صورتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام تصرفات کے حرمت پر مشتمل ہونے کے باوجود ان پر احکام مرتب ہوتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ فعل حرام احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں۔

اہم نوٹ:

چھ صورتیں جو بیان کی گئیں یہ قبیح لغیرہ کی دوسری قسم ''قبیح لغیرہ باعتبار جمع'' کے قبیل سے ہیں کہ جن کو شریعت نے کسی خارج غیر لازم کی وجہ سے منع کیا ہو اور شریعت ان کی صحت کا اعتبار کرتی ہے کہ ان پر احکام مرتب ہونگے البتہ بندہ گنہگار ہوگا اس قسم کو فقہاء مکروہ کا نام دیتے ہیں جب کہ قبیح لغیرہ کی پہلی قسم باعتبار وصف ہے جو وصفِ لازم کی وجہ سے ممنوع ہوتی ہے مثلاً بیع میں شرط زائد رکھنا شریعت اس کو توڑنے کا حکم دیتی ہے اس کو فاسد کہا جاتا ہے اور قبیح لعینہ کی تمام صورتوں کو فقہاء باطل کہتے ہیں۔

قولہ وباعتبار ھذا الاصل الخ سے مصنف افعال شرعیہ کے حکم پر نہی کی بحث میں آخری تفریع ذکر کر رہے ہیں افعال شرعیہ کا حکم یہ تھا کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد بھی مشروع ہوتے ہیں لہذا اگر محدود فی القذف کسی نکاح میں گواہ بن جائیں تو نکاح درست ہوگا اور زوجین پر زوجیت کے احکام مرتب ہوں گے اور ان کا گواہ بننا درست ہے۔ اسی اصول پر احناف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''ولاتقبلوا لھم شھادۃ ابدا'' کہ محدود فی القذف لوگوں کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کی جائے اس سے فساق وفجار اور محدود فی القذف لوگوں کی شہادت کی اہلیت وصلاحیت ثابت ہوتی ہے وہ اس طرح کہ گواہی فعل شرعی ہے اور شریعت میں فاسقوں کی گواہی کے متعلق نہی آئی ہے اور گواہی قبول کرنے

سے نہی، اہلیت شہادت کی نہی کو لازم ہے لہذا جب قبول شہادت کی نہی سے اہلیت شہادت کی نہی بنتی ہے تو اہلیت شہادت سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اہلیت شہادت اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہو چونکہ اگر فاسق شہادت کے اہل ہی نہ ہوتے تو ان کی شہادت کی نہی ہوتی کیونکہ اہلیت کے بغیر قبول شہادت سے نہی عاجز سے نہی ہو جاتی ہے جو کہ شریعت میں محال ہے لہذا فاسق نکاح میں گواہ بن سکتے ہیں۔

قولہ وانما لم تقبل شھادتھم الخ سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔(اشکال) اشکال یہ ہے کہ جب فساق وفجار شہادت کی اہلیت رکھتے ہیں تو پھر ان کی شہادت قبول کیوں نہیں کی جاتی؟ (جواب) اسی اشکال کا جواب مصنف نے "وانما لم تقبل" سے دیا ہے کہ گواہی کو قبول نہ کرنا عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اہلیت تو ہے مگر اداء شہادت میں فساد کی وجہ سے گواہی قبول نہیں کی جاتی اور اداء شہادت میں بگاڑ جھوٹ کا ممکن ہونا ہے کہ ایک بار پہلے ان سے زنا کی تہمت لگانے میں جھوٹ صادر ہو چکا ہے اب ان پر سچ بولنے کا اعتبار نہ رہا لہذا اس فساد کی وجہ سے ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور اسی وجہ سے ان پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان اداء شہادت ہے اور فسق کے ساتھ اداء شہادت جمع نہیں ہو سکتی۔

لعان کا مفہوم اور طریقہ:

مختصراً اس کی وضاحت یہ ہے کہ شوہر بیوی پر زنا کی تہمت لگائے یا جو لڑکا پیدا ہوا اس کے متعلق کہے کہ یہ میرے نطفے کا نہیں کسی اور کا ہے اور شوہر شہادت کا اہل ہے اور بیوی بھی پارسا ہے تو بیوی نے قاضی کے ہاں فیصلہ دائر کر دیا اور قاضی نے شوہر کو طلب کر کے اس سے زنا پر گواہ طلب کی اگر زنا کے شرعی گواہ مل گئے تو عورت پر حد زنا جاری ہوگی اور اگر گواہ پیش نہ کر سکا تو قاضی دونوں کو لعان کا حکم دے گا اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے شوہر چار بار قسم کھا کر یہ کہے گا کہ میں اپنی بات میں سچا ہوں کہ اس نے بدکاری کی ہے اور پانچویں مرتبہ کہے گا اگر میں اس قول میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو پھر عورت قسم کھا کر اس بات کو رد کرتے ہوئے چار بار کہے گی یہ اس قول میں جھوٹا ہے پھر پانچویں مرتبہ کہے گی مجھ پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہو اگر یہ سچا ہے تو اور لعان شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اس طرح لعان کرنے والا حد قذف سے بچ جائے گا اور تہمت زدہ بیوی زنا کی حد سے بچ جائے گی پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ جدائی طلاق بائن کے حکم میں ہے اگر مرد وعورت میں سے کسی کو تہمت کی حد جاری کی گئی تو وہ فاسق ہوں گے اب وہ لعان نہیں کر سکیں گے کیونکہ لعان اداء شہادت ہی ہے اور یہ اداء شہادت کے اہل نہیں ان کو قاضی حد قذف لگائے گا بشرطیکہ بیوی پاک دامن ہو۔

"١٧:فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ طُرُقًا مِنْهَا اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِیْقَةً لِمَعْنًی وَمَجَازًا لِآخَرَ فَالْحَقِیْقَةُ اَوْلٰی مِثَالُهٗ مَا قَالَ عُلَمَاءُنَا اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَاءِ الزِّنَا یَحْرُمُ عَلَی الزَّانِیْ نِكَاحُهَا وَقَالَ الشَّافِعِیْ یَحِلُّ وَالصَّحِیْحُ مَا قُلْنَا لِاَنَّهَا بِنْتُهٗ حَقِیْقَةً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰی حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ وَیَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَی الْمَذْهَبَیْنِ مِنْ حِلِّ الْوَطْیِ وَوُجُوْبِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ النَّفَقَةِ وَجَرَیَانِ التَّوَارُثِ وَوِلَایَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ"۔

سترہویں فصل نصوص کے ذریعے مراد کو پہچاننے کے طریقے کے بیان میں ہے جان لیجیے کہ نصوص کی مراد کو پہچاننے کے کئی طریقے ہیں ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی لفظ ایک معنی میں حقیقت ہو اور دوسرے معنی میں مجاز ہو تو معنی حقیقی اولیٰ ہوتا ہے اس طریقے کی مثال وہ مسئلہ ہے جو علماء احناف نے کہا کہ زنا کے نطفے سے پیدا شدہ بیٹی سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہوگا اور امام شافعی نے کہا کہ اس کے ساتھ زانی کا نکاح حلال ہوگا اور صحیح مسئلہ وہ ہے جو ہم نے کہا اس لیے کہ وہ لڑکی حقیقت میں اس کی بیٹی ہے۔پس وہ لڑکی اللہ تعالیٰ کے فرمان "حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم" کے تحت داخل ہے اور اسی اختلاف پر دونوں مذہبوں میں کئی مسائل متفرع کیے جائیں گے یعنی وطی کا حلال ہونا اور مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور وراثت کا جاری ہونا اور باہر گھومنے پھرنے سے روکنے کا حق حاصل ہونا۔

سترھویں فصل کا خلاصہ:

قولہ فصل فی تعریف الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ سترھویں فصل، نصوص ودلائل کی مراد کو پہچاننے اور کمزور طرز استدلال کے بیان میں لائے ہیں تاکہ قرآن وحدیث سے طرز استدلال کا طریقہ قوت وضعف کے لحاظ سے معلوم ہو۔اس فصل میں مصنف نے پہلے تین قوی طرز استدلال ذکر کیے ہیں پھر سات ضعیف طرز استدلال بیان کیے اور آخر میں ایک اعتراض کا جواب دیا اور اسی بحث کے ساتھ کتاب اللہ کی مرکزی ابحاث، کتاب اللہ کی بیس اقسام اور امر ونہی اپنے اختتام کو پہنچے۔یہ فصل گذشتہ ابحاث کے لیے بطور تتمہ ہے۔

پہلا طرز استدلال:

قولہ منہا ان اللفظ الخ: جب نص کے کسی لفظ کا ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی مجازی ہو تو نص کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا بشرطیکہ اس لفظ کا مجاز متعارف نہ ہو اگر مجاز متعارف ہوگا تو بالاتفاق مجاز پر عمل کیا جائے گا۔

قولہ قال ما علمائنا البنت المخلوقة الخ: (مثال) اس کی مثال علماء احناف نے یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اس زنا سے عورت کو حمل ٹھہر گیا اور اس سے لڑکی پیدا ہوئی تو اب اس لڑکی سے زانی کا نکاح حرام ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک زانی سے اس لڑکی کا نکاح حلال ہے۔

محل استدلال:

احناف اور شوافع دونوں کا محل استدلال لفظ "البنت" ہے کہ بنت کے دو معنی ہیں ایک معنی حقیقی کہ عرف میں نسب جس کی طرف منسوب ہو کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے دوسرا معنی مجازی جیسا کہ پوتی اور نواسی۔

امام شافعی کا مذہب مع دلیل:

امام شافعی کے نزدیک زانی کا نکاح اس کے نطفے سے پیدا شدہ لڑکی کے ساتھ حلال ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ زنا سے پیدا ہونے والی لڑکی کا نسب زانی سے ثابت ہی نہیں جب زانی سے نسب ثابت نہیں تو "حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم" کے تحت یہ لڑکی داخل نہ ہوگی کیونکہ "بناتکم" میں بنت سے مراد وہ لڑکی ہے کہ جس کا نسب کسی مرد سے ثابت ہو امام شافعی نے بنت کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے لہذا زنا سے پیدا ہونے والی لڑکی سے زانی کا نکاح حلال ہے۔

احناف کا مذہب مع دلیل:

احناف کے نزدیک زانی کا اس کے نطفے سے پیدا ہونے والی لڑکی سے نکاح حرام ہے احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ بنت کے دو معنی ہیں: (۱) معنی حقیقی کہ جس کے نطفے سے پیدا ہو چاہے وہ ثابت النسب ہو یا نہ ہو۔ (۲) معنی مجازی کہ کسی شخص سے اس کا نسب ثابت ہو۔ آیت کریمہ میں "بناتکم" کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے کہ جو لڑکی تمہارے پانی سے پیدا ہو اس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے۔

مختلف فیہ پانچ مسائل:

قولہ ویتفرع فیہ الاحکام الخ: مصنف نے احناف وشوافع کے مابین اختلاف کی بناء پر مذکورہ مسئلہ میں پانچ مختلف فیہ مسائل بیان کیے ہیں:

۱۔ احناف کے نزدیک زانی کے نطفے سے پیدا شدہ لڑکی کا نکاح زانی کے باپ سے حرام ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک حلال ہے۔

۲۔ احناف کے نزدیک چونکہ نکاح ہی جائز نہیں لہذا مہر بھی واجب نہ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک نکاح ہو جانے کی وجہ سے مہر واجب ہوگا۔

۳۔ احناف کے نزدیک نان ونفقہ واجب نہ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک واجب ہوگا۔

۴۔ احناف کے نزدیک بطور زوجین وارث نہ ہوں گے جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔

۵۔ احناف کے نزدیک منکوحہ نہ ہونے کی وجہ سے مرد کو گھر سے باہر جانے سے روکنے کا حق حاصل نہیں ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک حق حاصل ہوگا۔

"وَمِنْهَا اَنَّ اَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ اِذَا اَوْجَبَ تَخْصِيْصًا فِي النَّصِّ دُوْنَ الْاٰخَرِ فَالْحَمْلُ عَلٰى مَالَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيْصَ اَوْلٰى مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْ جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهٖ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الصُّوَرِ فَاِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِّلْوُضُوْءِ فِيْ اَصَحِّ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ اِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْاِمَامَةِ وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِيْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ"۔

اوران میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے جب ایک احتمال نص میں تخصیص ثابت کرے سوائے دوسرے کے تو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو تخصیص کو مستلزم ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان "اولامستم النساء" میں ہے سو ملامسۃ کو اگر جماع پر محمول کریں گے تو نص تمام موجودہ

صورتوں میں معمول بہ ہوگی اور اگر ہاتھ سے چھونے پر محمول کریں تو بہت سی صورتوں کے ساتھ خاص ہوگی اس لیے کہ محارم کو چھونا اور بالکل چھوٹی بچی کو چھونا امام شافعی کے دو اقوال میں سے صحیح تر قول کے مطابق ناقض وضو نہیں اور دونوں مذہبوں کے مطابق اس سے کئی احکام متفرع ہوتے ہیں نماز کا جائز ہونا، مصحف شریف کا چھونا، مسجد میں داخل ہونا، امامت کا صحیح ہونا، پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم کا لازم ہونا اور نماز کے دوران چھونا یاد آنا۔

دوسرا طرز استدلال:

قولہ ومنھا ان احد الخ: جب کسی نص میں دو معنوں کا احتمال ہو اور ایک معنی تخصیص کو ثابت کرتا ہو اور دوسرا تخصیص کو ثابت نہ کرتا ہو تو نص کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو نص میں تخصیص کو ثابت نہ کرتا ہو۔

قولہ مثالہ فی قولہ تعالٰی اولامستم النساء الخ: (مثال) اگر کسی باوضو شخص نے کسی عورت کو ہاتھ لگایا تو احناف کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا جب کہ امام شافعی کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

محل استدلال:

دونوں فریقوں کا محل استدلال قرآن مجید کی آیت میں لفظ "لامستم" ہے کہ جس کے دو معنیٰ ہیں ایک معنی جماع کرنا ہے اور دوسرا معنی ہاتھ سے چھونا ہے ان دونوں معنوں میں سے جماع والا معنی ایسا ہے کہ جس کی تمام صورتیں معمول بہ بنتی ہیں جب کہ چھونے والے معنی کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ سب کے نزدیک معمول بہ نہیں بنتیں۔ امام شافعی کے نزدیک مس سے مراد چھونا ہے اور احناف کے نزدیک جماع مراد ہے۔

احناف کا طرز استدلال:

احناف کا طرز استدلال یہ ہے کہ اگر آیت ملامست میں لمس سے مراد ہاتھ سے چھونا لیا جائے تو کئی صورتوں میں باوضو شخص اگر کسی ذی محرم یا چھوٹی بچی کو ہاتھ لگائے تو امام شافعی کے دو قولوں میں سے صحیح ترین قول کے مطابق وضو نہیں ٹوٹے گا اس سے معلوم ہوا کہ ملامست کو چھونے کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں آیت میں عموم نہیں رہتا بلکہ اس میں تخصیص لازم آتی ہے جب کہ جماع کا معنی مراد لینے کی صورت میں آیت اپنے عموم پر رہتی ہے کہ کسی بھی

عورت سے جماع کیا جائے تو وضوٹوٹ جاتا ہے کہ اس صورت میں کوئی تخصیص لازم نہیں آتی لہذا آیت ملامست کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

مختلف فیہ چھ صورتیں:

قولہ ویتفرع منہ الاحکام الخ: مصنف نے احناف وشوافع کے مابین اختلاف کی بناء پر مذکورہ مسئلہ میں چھ مختلف فیہ صورتیں بیان کی ہیں:

۱۔ احناف کے نزدیک اگر باوضو شخص کسی عورت کو ہاتھ لگاتا ہے تو اس کے بعد بغیر وضو کیے نماز پڑھ سکتا ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک وضوٹوٹ گیا لہذا بغیر وضو کیے نماز نہیں پڑھ سکتا۔

۲۔ احناف کے نزدیک عورت کو چھونے کے بعد قرآن مجید چھونا جائز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔

۳۔ احناف کے نزدیک باوضو ہونے کی وجہ سے مسجد میں داخل ہونا جائز ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک بے وضو ہونے کی وجہ سے مسجد میں داخل ہونا غیر اولیٰ ہے۔

۴۔ احناف کے نزدیک باوضو ہونے کی وجہ سے امامت کرا سکتا ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک امامت نہیں کرا سکتا۔

۵۔ احناف کے نزدیک باوضو ہونے کی وجہ سے تیمم جائز نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک بے وضو ہونے کی وجہ سے پانی نہ پانے کی صورت میں تیمم کر سکتا ہے۔

۶۔ احناف کے نزدیک دوران نماز یاد آیا کہ میں نے عورت کو چھوا تھا تو احناف کے نزدیک نماز درست ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک وضوٹوٹنے کی وجہ سے نماز باطل ہوگی وضو کر کے دوبارہ پڑھے گا۔

"وَمِنْهَا اَنَّ النَّصَّ اِذَا قُرِیءَ بِقِرَاءَتَیْنِ اَوْ رُوِیَ بِرِوَایَتَیْنِ کَانَ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰی وَجْهٍ یَکُوْنُ عَمَلًا بِالْوَجْهَیْنِ اَوْلٰی مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاَرْجُلَکُمْ قُرِیءَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَی الْمَغْسُوْلِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَی الْمَمْسُوْحِ فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلٰی حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلٰی حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْکِتَابِ"۔

اور ان میں سے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ نص جب دو قراتوں یا ایک روایت دو روایتوں سے مروی ہو تو

عمل ایسے طریقے پر کیا جائے گا کہ دونوں پر عمل کیا جا سکے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان "ارجلکم" ہے کہ اس کو مغسول پر عطف کی وجہ سے منصوب پڑھا جائے گا اور ممسوح پر عطف کی وجہ سے مجرور پڑھا جائے گا جر والی روایت کو موزوں کی حالت پر محمول کیا جائے گا اور زبر والی روایت کو موزوں کے پہنے نہ ہونے کی صورت پر محمول کیا جائے گا اسی معنی کی وجہ سے بعض نے کہا کہ موزوں پر مسح کرنا قرآن مجید سے ثابت ہے۔

تیسرا طرز استدلال:

قولہ ومنھا ان النص الخ: اگر قرآن مجید کی کسی آیت کو دو قراءتوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہو یا کسی حدیث کو دو طرح سے روایت کیا جاتا ہو تو اس آیت اور حدیث پر ایسے طریقے سے عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ دونوں قراءتیں اور دونوں روایتیں معمول بہ بن جائیں۔

قولہ ومثالہ فی قولہ تعالیٰ وارجلکم الخ: (پہلی مثال) مصنف نے پہلی مثال قرآن مجید سے یہ دی ہے کہ آیت وضو میں "ارجلکم" میں لام پر دو قراءتیں ہیں کہ پہلی قراءت میں "ارجلَکم" فتحہ کے ساتھ ہے کہ اس صورت میں اس کا عطف "وجوھکم" پر ہے تو معنی ہوگا کہ تم اپنے پاؤں کو دھو۔ دوسری قراءت میں "ارجلِکم" زیر کے ساتھ ہے کہ اس صورت میں اس کا عطف "رؤسکم" پر ہے تو معنی ہوگا کہ تم اپنے پاؤں پر مسح کرو۔ گذشتہ اصول کے مطابق دونوں قراءتیں اس طرح معمول بہ بن سکتی ہیں کہ اگر موزے پہنے ہوئے نہ ہوں تو فتحہ والی قراءت پر عمل ہوگا اور اگر موزے پہنے ہوئے ہوں تو جر والی قراءت پر عمل ہوگا۔

موزوں پر مسح کے جواز کا ثبوت:

قولہ باعتبار ھذا المعنی قال البعض الخ: جر والی قراءت کی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کا جواز قرآن مجید سے ثابت ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک مسح کے جواز کا ثبوت احادیث مشہورہ سے ثابت ہے کہ اس روایت کے راویوں کی تعداد ۸۰ تک پہنچتی ہے اور جر کو اکثر علماء جر جوار پر محمول کرتے ہیں۔

"وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى حَتّٰى يَطَّهَّرْنَ قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا عَشَرَةً وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيْدِ فِيْمَا اِذَا كَانَ اَيَّامُهَا

دُوْنَ الْعَشْرَةِ وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَیْضِ لِاَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ اَیَّامٍ لَمْ یَجُزْ وَطْیُ الْحَائِضِ حَتّٰی تَغْتَسِلَ لِاَنَّ کَمَالَ الطَّهَارَةِ یَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ اَیَّامٍ جَازَ وَطْیُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِاَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَیْضِ لِعَشْرَةِ اَیَّامٍ فِیْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ تَلْزَمُهَا فَرِیْضَةُ الْوَقْتِ وَاِنْ لَمْ یَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِیْهِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِاَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ اَیَّامٍ فِیْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ اِنْ بَقِیَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِیْهِ وَتَحْرُمُ لِلصَّلٰوةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِیْضَةُ وَاِلَّا فَلَا"۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان حتی یطهرن طاء کو تشدید اور تخفیف دونوں طرح سے پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قرأت کے ساتھ اس صورت میں عمل کیا جائے گا کہ جب خون دس دن پر بند ہوا ہو اور تشدید کی قرأت کی صورت میں اس طور پر عمل کیا جائے گا کہ جب خون دس دن سے کم میں ختم ہوا ہو اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا کہ جب خون دس دن سے کم دنوں میں ختم ہو تو غسل کرنے سے پہلے وطی کرنا جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ کمال طہارت غسل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور اگر خون دس دن پر ختم ہو تو غسل سے قبل بھی وطی کرنا جائز ہے اس لیے کہ مطلق طہارت خون کے ختم ہونے کے ساتھ ثابت ہوگئی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب خون دس دنوں پر ختم ہوا ایسے وقت میں کہ فرض نماز کا آخری وقت ہے تو اس عورت پر فرض نماز لازم ہو جائے گی اگر چہ اتنا وقت باقی نہ رہے کہ وہ اس میں نہا سکے اور اگر اس کا خون دس دنوں سے کم میں ختم ہوا ایسے وقت میں کہ فرض نماز کی ادائیگی کے لیے نہا سکتی ہے اور تکبیر تحریمہ بھی کہہ سکتی ہے تو اس پر فرض نماز لازم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔

قولہ وکذالک قولہ تعالیٰ حتی یطهرن الخ: سے مصنف نے دوسری مثال قرآن مجید سے دی "حتی یطهرن" کو دو قراءتوں سے پڑھا گیا ہے (۱) قرأت تشدید "یَطَّهَّرْنَ"۔ (۲) قرأت تخفیف "یَطْهُرْنَ" اور حالت حیض سے فارغ ہونے والی عورت کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) حیض کا خون پورے دس دن پر ختم ہوا ہو۔ (۲) حیض کا خون دس دن سے کم میں ختم ہوا ہو چونکہ تخفیف والی قرأت "یَطْهُرْنَ" میں طہارت میں مبالغہ نہیں لہذا اس صورت میں یہ قرات دس دن پر خون ختم ہونے پر محمول ہوگی اور تشدید والی قرأت "یَطَّهَّرْنَ" میں طہارت میں مبالغہ ہے لہذا خون کے دس دن سے کم دنوں میں ختم ہونے کے ساتھ ساتھ غسل کرنا بھی ضروری ہوگا۔

دلائل کے تعارض میں اصول:

اہل اصول کا یہ قاعدہ ہے کہ جب دو قراءتوں یا دو روایتوں میں بظاہر تعارض آ جائے تو اولاً ان میں تطبیق کی صورت پیدا کرتے ہیں کیونکہ قاعدہ ہے: "الاصل فی الدلائل الاعمال دون الاهمال" کہ دلائل میں اصل یہ ہے کہ ان کو عمل میں لایا جائے نہ کہ ترک کیا جائے۔

دونوں قراءتوں کے معمول بہا صورتیں:

قوله وعلیٰ هذا قال اصحابنا الخ: اہل اصول کا قاعدہ ہے کہ دلائل پر عمل کرنا اولیٰ ہے نہ کہ تعارض کے وقت ترک کرنا اسی وجہ سے علماء احناف نے کہا کہ تشدید والی قراءت کی صورت میں دس دن سے کم دنوں میں خون ختم ہونے پر غسل کرنے سے پہلے اس سے وطی کرنا جائز نہیں اسی طرح نماز کا اتنا وقت ملا کہ نہا دھو کر فقط تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہو تو اس پر یہ نماز لازم ہوگی ورنہ نہیں کیونکہ نفس ادا کے لیے قدرت میسرہ ضروری ہے جب کہ تخفیف والی قرات کی صورت میں خون دس دن پر ختم ہونے کی صورت میں غسل کرنے سے پہلے بھی اس سے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ خون کے اپنی مدت پر ختم ہونے کی وجہ سے نفس طہارت حاصل ہوگئی اس پر نماز واجب ہوئی لہذا ایسے وقت میں خون ختم ہوا کہ نماز کا آخری وقت ہے کہ جس میں نہا نہیں سکتی تو اس نماز کی قضا کرے گی چونکہ نماز کے وجوب کے لیے قدرت ممکنہ کافی ہوتی ہے۔

"ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُوْنَ ذٰلِكَ تَنْبِيْهًا عَلٰى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوْجِبُ الْوُضُوْءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ كَوْنِهٖ نَاقِضًا"۔

پھر ہم تمسکات ضعیفہ کے چند طریقوں کو بیان کر رہے ہیں تا کہ یہ طریقے اس نوع کے خلل اور کمزوری کے مواقع پر تنبیہ ہو جائیں اور ضعیف طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی حدیث ہے کہ آپ نے قیء فرمائی اور وضو نہیں فرمایا اس حدیث سے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کرنا کہ قیء ناقض وضو نہیں ہے یہ ضعیف ہے اس لیے کہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قیء فی الحال وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں بس اختلاف تو قیء کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

قولہ ثم نذکر طرقا الخ سے قبل مصنف نے نصوص کی مراد کو پہچاننے کے صحیح طریقوں کو بیان کیا تھا اسی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے ان طریقوں کو بیان کر رہے ہیں کہ جن طریقوں سے احناف کے نزدیک استدلال کرنا ضعیف و کمزور ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کس جگہ پر خلل و کمزوری واقع ہوئی ہے اور وہ سات کمزور استدلال مصنف نے بیان کیے ہیں۔

پہلا کمزور استدلال:

قولہ ومنها ان التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ قیء ناقض وضو ہے یا نہیں احناف کے نزدیک قیء ناقض وضو ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک قیء ناقض وضو نہیں۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے قیء فرمائی اور وضو نہیں فرمایا۔ مصنف کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ استدلال کرنا نہایت کمزور ہے کہ قیء ناقض وضو نہیں کیونکہ حدیث میں یہ تو ہے کہ قیء فرمانے کے بعد حضور ﷺ نے وضو نہیں فرمایا اس میں فی الحال وضو کرنے کی نفی تو ہے لیکن ناقض وضو نہ ہونے کا ذکر نہیں، فی الحال وضو کے لازم ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ کیا قیء ناقض وضو ہے یا نہیں، اس کا ذکر تک نہیں ہے۔ اس لیے یہ استدلال کمزور ہے۔

"وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَاخِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ"۔

اور اسی طرح دلیل پکڑنا اللہ تعالیٰ کے فرمان "حرمت علیکم المیتة" سے پانی کے فساد کو مکھی کے مرنے کے ساتھ کمزور ہے اس لیے کہ بیشک نص مردار کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور اختلاف تو پانی کے فساد میں ہے۔

دوسرا کمزور استدلال:

قولہ وکذالك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکھی مر کر پانی میں پڑ جائے تو پانی فاسد ہوگا یا نہیں، بعض شوافع نے آیت کریمہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ مکھی پانی میں مر جائے تو پانی فاسد ہو جاتا ہے لیکن مصنف نے جواب دیا یہ استدلال کمزور ہے وہ اس لیے کہ آیت تو فقط مردار کی حرمت کو ثابت کرتی ہے کہ جس میں کسی کو اختلاف نہیں اور جس میں اختلاف ہے کہ پانی فاسد ہوتا ہے اس کا اس آیت سے ثبوت نہیں۔ دیگر مرداروں اور مکھی میں وجہ فرق یہ

ہے کہ باقی مرداروں میں بہنے والا خون ہوتا ہے جب کہ مکھی میں بہنے والا خون نہیں ہوتا کہ جس سے پانی فاسد ہو۔

"وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَام حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيلُ النَّجَسَ ضَعِيفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي وُجُوبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُودِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ"۔

اور اسی طرح استدلال کرنا کمزور ہے نبی کریم ﷺ کے اس فرمان ''کہ تو اس کو رگڑ پھر اس کو کھرچ پھر اس کو پانی کے ساتھ دھودے'' سے، اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا اس لیے کہ حدیث تقاضا کرتی ہے پانی کے ساتھ خون کو دھونے کا پس اس حدیث کو اس محل پر خون کے پائے جانے کے ساتھ مقید کیا جائے گا تو اس میں تو کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو سرکہ کے ساتھ خون کے زائل ہو جانے کے بعد اس محل کے پاک ہونے میں ہے۔

تیسرا کمزور استدلال:

قولہ وکذالك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر سرکہ سے خون کو زائل کیا جائے تو کیا وہ محل پاک ہو گا یا نہیں۔ امام شافعی نے حضور نبی کریم ﷺ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اگر سرکہ سے خون زائل بھی ہو جائے تو بھی محل پاک نہ ہو گا وہ حدیث یہ ہے کہ اسما بنت ابی بکر نے حضور ﷺ سے دریافت فرمایا کہ خون کس طرح پاک کروں تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اسے پہلے رگڑو پھر اسے کھرچو، پھر اسے پانی سے دھو ڈالو۔ لیکن مصنف نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ استدلال کمزور ہے حدیث کا تو تقاضا یہ ہے کہ خون پانی سے پاک ہو جاتا ہے تو اس میں کسی کا اختلاف ہی نہیں لیکن اختلاف تو اس بات میں ہے کہ اگر سرکہ سے خون صاف ہو جائے تو وہ محل پاک ہو گا کہ نہیں اس بارے میں حدیث میں کوئی ذکر نہیں بلکہ جس طرح پانی سیال و زائل کرنے والا ہے اسی طرح سرکہ بھی سیال و زائل کرنے والا ہے۔

"وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَام فِي اَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ لِاِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيمَةِ ضَعِيفٌ لِاَنَّهُ يَقْتَضِي وُجُوبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي سُقُوطِ الْوَاجِبِ بِاَدَاءِ الْقِيمَةِ"۔

اور اسی طرح حضور نبی کریم ﷺ کے فرمان ''چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے'' سے استدلال کرنا کہ قیمت دینے کے جائز نہ ہونے پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لیے کہ یہ حدیث ایک بکری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور اختلاف تو بکری کی قیمت دینے سے واجب کے سقوط میں ہے۔

چوتھا کمزور استدلال:

قولہ وکذالک التمسک الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری کی جگہ اس کی قیمت دی جائے تو زکوٰۃ ادا ہوگی یا نہیں، امام شافعی نے حضور نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ ایک بکری ہے استدلال یہ کیا ہے کہ زکوٰۃ میں بکری کا دینا ضروری ہے اس کی جگہ قیمت ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی مصنف فرماتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے اس لیے کہ حدیث اس بات کا تو تقاضا کرتی ہے کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ ایک بکری ہے اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں مگر اختلاف تو اس بات میں ہے کہ اگر بکری کی جگہ اس کی قیمت دی جائے تو زکوٰۃ ادا ہوگی یا نہیں اس کے متعلق یہ حدیث خاموش ہے باقی رہی قیمت تو اس کے ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کہ جس طرح زیورات میں زیور کا ٹکڑا کر کے زکوٰۃ دینا درست نہیں بلکہ قیمت دینے سے ادا ہو جاتی ہے اسی طرح قیمت دینے سے بکریوں کی بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے نیز قیمت دینے میں فقیر کی حاجت بھی احسن طریقے سے پوری ہو جاتی ہے۔

''وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ لِاِثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَاءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الْاِتْمَامِ وَذَالِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَلَاخِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ وُجُوْبِهَا اِبْتِدَاءً''۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''اور تم حج اور عمرے کو اللہ تعالیٰ کے لیے مکمل کرو'' سے ابتداء عمرے کا وجوب ثابت کرنے کے لیے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لیے کہ نص مکمل کرنے کے وجوب کو ثابت کر رہی ہے اور پورا کرنا تو شروع ہونے کے بعد ہوتا ہے اس سے کسی کا اختلاف نہیں اختلاف تو ابتداء وجوب میں ہے۔

پانچواں کمزور استدلال:

قولہ وکذالك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء عمرہ واجب ہے یا نہیں، امام شافعی نے قرآن مجید کی آیت "اتموا الحج والعمرۃ للہ" سے یہ استدلال کیا ہے کہ "اتموا" صیغہ وجوب کے لیے آتا ہے اس لیے عمرہ واجب ہے لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے اس لیے کہ آیت اس بات کا تو تقاضا کرتی ہے کہ جب عمرے کو شروع کردیا جائے تو مکمل کرنا واجب ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن اختلاف تو اس بات میں ہے کہ آغاز عمرہ واجب ہے یا نہیں اس بارے میں آیت خاموش ہے چونکہ آیت میں شروع کرنے کے بعد اتمام کا حکم ہے بلکہ ایک بار عمرہ کرنا سنت مؤکدہ ہے جس کا ثبوت دیگر دلائل سے ہوتا ہے۔

"وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عليه السلام لَاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَايُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَاخِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ"۔

اور اسی طرح نبی کریم ﷺ کے فرمان "نہ تم بیچو ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے میں" سے یہ استدلال کرنا کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی کمزور ہے اس لیے کہ نص تو بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ ملک ثابت ہوگی یا نہیں۔

چھٹا کمزور استدلال:

قولہ وکذالك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ قبضہ کے بعد بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں امام شافعی نے ارشاد نبوی ﷺ سے استدلال کیا ہے کہ حضور ﷺ نے مذکورہ حدیث میں بیع سے منع فرمایا ہے اور ممانعت ملک کا فائدہ نہیں دے سکتی لیکن مصنف نے فرمایا کہ امام شافعی کا استدلال کمزور ہے اس لیے کہ حدیث اس بات کا تو تقاضا کرتی ہے کہ ایک درہم کی بیع دو درہموں کے عوض اور ایک صاع کی بیع دو صاعوں کے عوض بیع کے حرام ہو، اس میں کسی کا اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ قبضہ کے بعد بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں، اس کے متعلق حدیث خاموش ہے باقی اس بیع کی تفصیل نہی کی بحث میں گزر چکی ہے۔

"وَكَذَالِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عليه السلام اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ

وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ لِإِثْبَاتِ اَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهِ حَرَامًا وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي اِفَادَةِ الْاَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا"۔

اور اسی طرح نبی کریم ﷺ کے فرمان ''خبردار تم ان دنوں میں روزے نہ رکھو اس لیے کہ یہ کھانے، پینے اور جماع کرنے کے دن ہیں'' سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں اس لیے کہ یہ نص فعل صوم کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف تو احکام کے فائدہ دینے میں ہے، اس کے حرام ہونے کے باوجود۔

ساتواں کمزور استدلال:

قولہ وکذالك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ ایام ممنوعہ میں روزے کی نذر ماننا درست ہے یا نہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایام ممنوعہ میں نذر ماننا درست نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان ایام ممنوعہ میں روزہ رکھنا جائز نہیں تو نذر ماننا بھی درست نہیں ہوگی لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے اس لیے کہ حدیث اس بات کا تو تقاضا کرتی ہے کہ ان ایام میں روزہ رکھنا منع ہے لیکن اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ ان ایام میں نذر ماننا درست ہے یا نہیں اس کا حدیث میں ذکر نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ ممنوع اور حرام کام شرعی حکم کا فائدہ دیتے ہیں اس کی تفصیل نہی کی بحث میں ''احکام شرعیہ'' کے تحت گزر چکی ہے۔

"وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِي تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ عَلَيْهِ فَاِنَّ الْاَبَ لَوِ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ اِبْنِهِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْاَبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَاَةً فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ"۔

اور کسی فعل کا حرام ہونا احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنا لیا تو باپ کا اس کو ام ولد بنانا حرام ہوگا اور اس سے باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی

اور اگر کسی نے چھینی ہوئی چھری سے بکری کو ذبح کیا تو یہ ذبح کرنا حرام ہوگا اور مذبوحہ بکری حلال ہوگی اور اگر کسی نے ناپاک کپڑے کو دھویا چھینے ہوئے پانی سے تو یہ حرام ہوگا اور اس پانی کے ساتھ دھویا ہوا کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں کسی نے عورت سے وطی کی تو یہ وطی حرام ہوگی تو اس وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور پہلے خاوند کے لیے عورت کا حلال ہونا ثابت ہو جائے گا۔

ایک اعتراض کا ازالہ:

قولہ وحرمة الفعل الخ: نہی کی بحث میں تفصیلاً یہ بحث گزر چکی ہے کہ احناف کے نزدیک کسی فعل کی حرمت احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک فعل حرام کسی شرعی حکم کا فائدہ نہیں دیتا کہ فعل حرام اور حکم شرعی کے درمیان منافات وتضاد ہے مصنف نے امام شافعی کے اس اعتراض کا ازالہ چار مثالیں پیش کر کے کیا ہے کہ حرمتِ فعل احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں:

۱۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی اور وہ اس کی ام ولد ہوگئی تو باپ کا یہ عمل حرام اور ناجائز ہے حالانکہ اس وطی کی وجہ سے باپ کے لیے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اب باپ سے کہا جائے گا کہ یہ باندی باپ کی ہوگئی اس کی قیمت بیٹے کو دینا لازم ہے لہذا ثابت ہوا کہ فعل حرام حکم شرعی کی ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔

۲۔ غصب کردہ چھری سے ذبح حرام ہے مگر ذبیحہ حلال ہے۔

۳۔ غصب شدہ پانی سے کپڑے دھونا حرام ہے مگر دھوئے ہوئے کپڑے پاک ہو جائیں گے۔

۴۔ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے لیکن وطی کرنے سے واطی محصن (شادی شدہ) کہلائے گا مطلقہ مغلظہ سے نکاح کی صورت میں پہلے شوہر پر حلال ہو جائے گی۔

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ فعل کا حرام ہونا احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں۔

"۱۸: فَصْلٌ فِيْ تَقْرِيْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِيْلَ اِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهٗ لِلتَّرْتِيْبِ وَعَلٰى هٰذَا اَوْجَبَ التَّرْتِيْبَ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهٖ اِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمْرًا فَاَنْتِ طَالِقٌ فَكَلَّمَتْ عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا

طُلِّقَتْ وَلَایُشْتَرَطُ فِیْهِ مَعْنَی التَّرْتِیْبِ وَالْمُقَارَنَةِ وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلَتِ الثَّانِیَةَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْاُوْلٰی طُلِّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تُطَلَّقُ فِی الْحَالِ وَلَوِ اقْتَضٰی ذٰلِكَ تَرْتِیْبًا لِتَرَتُّبِ الطَّلَاقِ بِهٖ عَلَی الدُّخُوْلِ وَیَکُوْنُ ذٰلِكَ تَعْلِیْقًا لَاتَنْجِیْزًا"۔

اٹھارہویں فصل حروف معانی کے بیان میں ہے واؤ مطلق جمع کے لیے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے اس کو ترتیب کے لیے قرار دیا ہے اور اسی بناء پر وضو کے باب میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے اور علماء احناف نے کہا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو نے زید اور عمر سے کلام کیا تو تجھ کو طلاق ہے پس اس نے عمر سے کلام کیا پھر زید سے کلام کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہیں اور اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ پس وہ پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو طلاق ہو جائے گی اور امام محمد نے کہا کہ جب کسی نے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق ہے تو فی الفور طلاق واقع ہو جائے گی اور واؤ ترتیب کا تقاضا کرتی تو طلاق داخل ہونے پر واقع ہوتی اور یہ طلاق تعلیقاً ہوتی نہ کہ فی الفور واقع ہوتی۔

حروف کی مباحث لانے کی وجہ:

قولہ فی تقریر حروف المعانی : کتاب اللہ کی بیس اقسام سے جس طرح مسائل اخذ ہوتے ہیں اسی طرح حروف سے بھی مسائل اخذ ہوتے ہیں اس لیے مصنف نے حروف کی مباحث ذکر کیں۔

حروف کے ساتھ معانی کی قید:

حروف کی دو قسمیں ہیں: ۱: حروف مبانی کہ جن کو حروف ہجا بھی کہتے ہیں کہ جن سے کلمات بنتے ہیں مثلاً ا، ب، ث وغیرہ۔ ۲: حروف معانی وہ حروف ہوتے ہیں جو اپنا معنی رکھتے ہیں اور اسما کو افعال تک پہنچاتے ہیں جیسے حروف عاطفہ و جارہ وغیرہ، اصول فقہ قواعد کا نام ہے اور قواعد اصولیہ کہ جن کا ماخذ ادلہ اربعہ ہیں حروف ان کو بھی شامل ہیں اور چونکہ کئی فقہی مسائل میں خصوصاً حروف کے معانی کا دخل ہوتا ہے اس لیے اصول فقہ کی کتب میں حروف کے ساتھ معانی کی قید مذکور ہوتی ہے۔

حروف عاطفہ کو مقدم کرنے کی وجہ:

قولہ الواو: حروف معانی کی دو قسموں (عاطفہ، جارہ) میں سے حروف عاطفہ کو جارہ پر مقدم اس لیے کیا ہے کہ حروف عاطفہ کثیر الوقوع ہیں کہ ان کا استعمال اسماء و افعال دونوں پر ہوتا ہے جب کہ حروف جارہ کا استعمال فقط اسماء پر ہوتا ہے لہذا اکثیر الاستعمال کو قلیل الاستعمال پر مقدم کیا۔

واؤ عاطفہ کی تقدیم کی وجہ:

مصنف نے دیگر حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم، بل وغیرہ کو چھوڑ کر واؤ کو مقدم اس لیے کیا کہ واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے کہ جس میں تعقیب، تاخیر اور مہلت وغیرہ کی قید نہیں ہوتی جب کہ باقی حروف عاطفہ کسی نہ کسی قید سے مقدم ہیں۔ لہذا واؤ عدم قید کی وجہ سے بمنزلہ مفرد ہوئی اور دیگر حروف کسی نہ کسی قید کی وجہ سے بمنزلہ مرکب ہوئے۔ ظاہر ہے کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے لہذا مصنف نے ذکر میں بھی واؤ کو پہلے لاکر وضع کو طبع کے موافق کر دیا۔

واؤ عاطفہ کے معنی میں اختلاف:

قولہ للجمع المطلق وقیل ان الشافعی الخ واؤ عاطفہ کے معنی میں دو مذہب ہیں: (۱) احناف۔ (۲) امام شافعی۔ احناف کے نزدیک واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک جمع مع الترتیب کے لیے آتی ہے۔

امام شافعی کے دلائل:

امام شافعی کے نزدیک واؤ جمع کے معنی کے ساتھ ترتیب کے لیے بھی آتی ہے ان کی پہلی دلیل یہ ہے: "یا ایھا الذین امنوا ارکعوا واسجدوا" اس آیت میں پہلے رکوع کا ذکر ہے پھر سجدے کا ذکر ہے اور نماز میں بھی یہی ترتیب ہے لہذا واؤ ترتیب کے لیے ہے۔ دوسری دلیل یہ آیت ہے: "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللّٰہ" کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ ہم سعی کا آغاز کہاں سے کریں تو حضور ﷺ نے فرمایا جہاں سے اللہ تعالیٰ نے ابتدا کو بیان کیا اس سے معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کے لیے آتی ہے کہ پہلے ذکر صفا کا ہے پھر مروہ کا ہے اور حضور ﷺ نے بھی واؤ میں ترتیب کے معنی کا لحاظ رکھا ہے لہذا پہلے حکم معطوف علیہ کا ہوگا پھر معطوف کا ہوگا یہ ترتیب امام شافعی کے

نزدیک واجب ہے۔

قولہ وعلی ھذا: امام شافعی نے واؤ کے ترتیب والے معنی کی وجہ سے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے کہ آیت وضو میں چاروں اعضاء واؤ عاطفہ کے ساتھ مذکور ہیں لہذا ان میں پہلے چہرہ پھر کہنیاں پھر سر کا مسح کرنا پھر پاؤں کو دھونا ترتیب سے دھونا واجب ہے۔

احناف کے دلائل:

احناف کے نزدیک واؤ عاطفہ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے اس میں ترتیب ملحوظ نہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ تمام ائمہ لغت سے یہ بات ثابت ہے کہ واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے ترتیب کے لیے نہیں اسی وجہ سے اگر زید اور عمرو اکٹھے آئے ہوں یا آگے پیچھے آئے ہوں تو ان کو "جاء زید وعمرو" سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد ربانی ہے "وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة" جب کہ انہی بنی اسرائیل کے متعلق آیت اس ترتیب سے: "وادخلوا حطة وادخلوا الباب سجدا" ہے لہذا اگر واؤ کو ترتیب کے لیے قرار دیں تو دو آیتوں میں تعارض لازم آتا ہے حالانکہ کلام الٰہی تعارض سے پاک ہے لہذا معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں آتی بلکہ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے۔

امام شافعی کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ میں ترتیب کا وجوب واؤ سے ثابت نہیں بلکہ یہ ترتیب حدیث رسول ﷺ سے ثابت ہے: "صلوا کما رایتمونی اصلی" سے ظاہر ہے کہ حضور ﷺ نے پہلے رکوع فرمایا پھر سجدہ فرمایا تھا۔ اس وجہ سے ترتیب واجب ہوئی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر واؤ ترتیب ہی کے لیے ہوتی تو صاحب لسان صحابہ نے سعی کے آغاز کے متعلق سوال کیوں کیا پھر حضور ﷺ کے ارشاد فرمانے پر ترتیب وہی واجب ہوئی جیسے قرآن مجید میں ہے۔ احناف کے نزدیک وضو میں ترتیب سنت ہے لہذا اگر ترتیب سے وضو نہ بھی کیا تو وضو ہو جائے گا مگر خلاف سنت ہوگا اور خلاف سنت سے عمل فاسد نہیں ہوتا۔

تین تفریعات:

قولہ قال علمائنا اذا قال الخ: مصنف نے علماء احناف کی طرف سے واؤ مطلقاً جمع کے لیے آنے پر تین تفریعات پیش کی ہیں۔

پہلی تفریع: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان کلمت زیدا وعمرو فانت طالق" اگر تو نے زید اور عمرو سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے لہذا اگر عورت نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی یا مجموعی طور پر دونوں سے بات کی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واؤ مطلقا جمع کے لیے آتی ہے ترتیب شرط نہیں۔

دوسری تفریع: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق" اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اگر بیوی بلا ترتیب گھر میں داخل ہوتی ہے یا ترتیب سے داخل ہوتی ہے ہر دو صورتوں میں طلاق ہو جائے گی اس لیے کہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں۔

تیسری تفریع: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار وانت طالق" اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق ہے تو عورت پر فی الفور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واؤ کو لایا گیا ہے جو مطلقا جمع کے معنی پر دلالت کرتی ہے اس میں فاء والا معنی نہیں جو تعلیق پر دلالت کرتا ہے کلام اس سے خالی ہے تو اس کلام میں تعلیق نہ ہوئی لہذا "وانت طالق" شرط کی جزا نہیں بن سکتی کیونکہ شرط کی جزا پر فاء تو آتی ہے مگر شرط و جزا کے درمیان واؤ نہیں آتی لہذا شرط کے ساتھ جزا کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

واؤ کا فائدہ:

واؤ مطلقا جمع کے لیے آتی ہے اور اس کو لانے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں مقصود ہیں اگر واؤ نہ لائی جائے تو مبدل منہ اور بدل کا امکان ہوتا ہے کہ جس میں بدل تو مقصود ہوتا ہے لیکن مبدل منہ غیر مقصود ہوتا ہے جو محض توطیہ وتمہید کے لیے لایا جاتا ہے اس فائدہ کی خاطر اس کی افادیت مسلم ہے۔

"وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَحِيْنَئِذٍ يُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثَالُهُ مَا قَالَ فِي الْمَاذُوْنِ اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ الْاَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ الْاِمَامُ لِلْكُفَّارِ اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ آمِنُوْنَ لَايَامَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ آمِنٌ لَايَامَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ وَاِنَّمَا يُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَلَابُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلٰى ذٰلِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ كَمَا فِي قَوْلِهِ الْمَوْلٰى لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ فَاِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ وَقَامَتِ

الدَّلَالَةُ عَلٰی ذٰلِكَ فَاِنَّ الْمَوْلٰی لَا يَسْتَوْجِبُ عَلٰی عَبْدِهٖ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيْهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِهٖ فَحُمِلَ عَلَيْهِ"۔

اور واؤ کبھی حال کے معنی کے لیے آتی ہے پھر وہ حال اور ذوالحال کو جمع کرتی ہے اور اس وقت واؤ شرط کا فائدہ دیتی ہے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد نے عبد ماذون کے متعلق کہا ہے کہ جب آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کردے اس حال میں کہ تو آزاد ہے تو ایک ہزار کا ادا کرنا غلام کی آزادی کے لیے شرط ہوگا اور امام محمد نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب امام نے کافروں سے کہا کہ دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم امن والے ہو تو وہ کافر دروازہ کھولے بغیر امن والے نہ ہوں گے اور اگر امام نے حربی کافر سے کہا اتر آ اس حال میں کہ تو امان والا ہے تو وہ حربی بغیر اترے امن والا نہ ہوگا اور واؤ کو مجاز کے طور پر حال کے معنی پر محمول کیا جاتا ہے اس لیے ضروری ہوگا کہ لفظ معنی حال کا احتمال رکھے اور معنی حال کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود ہو جیسا کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے یہ واؤ معنی حال کے لیے اس لیے ہے کہ حریت ثابت ہوگی ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت اور معنی حال پر دلیل قائم ہے کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر مال کا مستحق نہیں ہوتا غلام میں غلامی کی موجودگی میں اور مال کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہذا واؤ کو معنی حال پر محمول کیا جائے گا۔

واؤ کا مجازی معنی:

قولہ وقد یکون الواو للحال: اس سے قبل مصنف نے واؤ کا حقیقی معنی بیان کیا تھا کہ واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے اب یہاں سے واؤ کا مجازی معنی بیان کر رہے ہیں کہ واؤ مجازاً حال کے لیے بھی آتی ہے۔

معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مناسبت:

قولہ فتجتمع بین الحال وذی الحال: واؤ کا حقیقی معنی ہے مطلقاً جمع کے لیے آنا اور واؤ کا مجازی معنی ہے حال کے معنی میں ہونا چونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان وجہ اشتراک کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس وجہ اشتراک کو مصنف "فتجتمع" سے بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح معنی حقیقی میں معطوف علیہ اور معطوف کا جمع ہونا پایا جاتا ہے اسی طرح معنی مجازی میں حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے لہذا وصف جمعیت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں

شریک ہیں۔

حال کے ذوالحال کے ساتھ جمع ہونے کی وجہ:

حال حقیقت میں ذوالحال کے لیے بمنزلہ صفت ہوا کرتا ہے کہ جس طرح صفت اپنے موصوف کے ساتھ جمع ہوتی ہے اس سے جدا نہیں ہوسکتی اسی طرح حال بھی اپنے ذوالحال سے جدا نہیں ہوتا۔

واؤ حالیہ کا فائدہ:

قولہ وحینئذ تفید معنی الشرط: جب واؤ حال کے معنی میں ہو تو شرط کا فائدہ دے گی کہ واؤ کا ماقبل یا مابعد بمنزلہ شرط ہوگا اور دوسرا کلام بمنزلہ جزا ہوگا اس کی پہچان کلام کے اسلوب سے ہو جاتی ہے۔

معنی حالیت کی تین مثالیں:

قولہ مثالہ ما قال فی الماذون الخ: مصنف نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے واؤ کے حال کے معنی پر مشتمل ہونے کی تین مثالیں پیش کی ہیں۔(پہلی مثال) آقا نے اپنے اجازت یافتہ غلام سے کہا:"اد الی الفا وانت حر"تو مجھے ایک ہزار درھم دے درانحالیکہ تو آزاد ہے یہاں واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے لہذا غلام کی آزادی کے لیے واؤ سے قبل کلام ایک ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی کہ پہلے ایک ہزار ادا کرے گا تو تب آزاد ہوگا۔

واؤ عاطفہ کے متعذر رہونے کی دلیل:

گذشتہ مثال میں واؤ عاطفہ نہیں بن سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ عاطفہ سے قبل معطوف علیہ اور بعد معطوف دونوں کلام میں مقصود ہوتے ہیں اگر اس مثال میں واؤ عاطفہ بنائیں تو خرابی یہ لازم آتی ہے کہ آقا اپنا غلام ہونے کے باوجود اس پر ایک ہزار روپے لازم کر رہا ہے حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ آقا ہی کا ہے اپنے آپ ہی پر لازم کرنا ایک عبث فعل ہے لہذا واؤ حالیہ ہی ہے جو شرط کا فائدہ دیتی ہے۔(دوسری مثال) اگر مسلمان کمانڈر نے قلعہ میں قید کفار سے کہا"افتحوا الباب وانتم امنون"تم دروازہ کھولو درانحالیکہ تم امن والے ہو۔اس جملے میں واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے لہذا کافروں کو امن تب ملے گا کہ جب وہ دروازہ کھولیں گے۔(تیسری مثال) گذشتہ مثال کی طرح کہ مسلمان کمانڈر نے کسی حربی سے کہا:"انزل وانت امن"تو اتر آ درانحالیکہ تو امن والا ہے۔یہاں بھی واؤ

حالیہ ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے لہذا امن تب ملے گا کہ جب وہ قلعہ سے اتر آتا ہے ورنہ نہیں۔

دوسری اور تیسری مثال میں واؤ عاطفہ کے نہ ہونے پر دلیل:

دوسری اور تیسری مثال میں واؤ عاطفہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر واؤ عاطفہ مانیں تو خرابی یہ لازم آتی ہے کہ کفار چاہیں دروازہ کھولیں یا نہ کھولیں اسی طرح حربی کافر چاہے قلعہ سے نیچے اترے یا نہ اترے امن مل جائے گا کیونکہ واؤ عاطفہ کی صورت میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں مقصود ہوتے ہیں جب کہ کمانڈر کا مقصد تو یہ ہے کہ دروازہ کھلا تو امن ہوگا ورنہ نہیں اسی طرح حربی اتر آیا تو امن مل جائے گا ورنہ نہیں۔ جب کہ واؤ عاطفہ کی صورت میں کمانڈر کے مقصود کے خلاف حکم ثابت ہوتا ہے لہذا واؤ حالیہ ہی ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے۔

مجازی معنی مراد لینے کے لیے دو شرطیں:

قولہ وانما تحمل الواو بطریق المجاز الخ: واؤ کو حال کے معنی میں لینا مجاز ہے اور مجازی معنی مراد لینے کے لیے دو شرطیں ہیں۔ (پہلی شرط) یہ ہے کہ لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہو وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت اور احتمال رکھتا ہو۔ (دوسری شرط) یہ ہے کہ معنی مجازی کی تعیین اور معنی حقیقی کے متروک ہونے پر کوئی دلیل بھی موجود ہو۔ ہر معنی مجازی کے لیے ان دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

شرطوں کا اجراء:

قولہ کما فی قول المولی لعبدہ الخ: مصنف رحمہ اللہ معنی مجازی کی دو شرطوں کو مثال میں یوں جاری کرتے ہیں کہ پہلی شرط یہ تھی کہ وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت رکھتا ہو مثلاً جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "اد الی الفا وانت حر" اس کلام میں معنی مجازی یہ ہے کہ واؤ حال کے معنی میں ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے چونکہ حال ذوالحال کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور یہی بات اس مثال میں بھی پائی جاتی ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ اور دوسری شرط یہ تھی کہ معنی حقیقی کے متعذر ہونے پر کوئی دلیل ہو اور وہ بھی اس مثال میں موجود ہے وہ اس طرح کہ اگر واؤ کا حقیقی معنی عاطفہ ہونا مراد لیا جائے تو آقا کا اپنی ہی ذات پر ایک ہزار روپے لازم کرنا ثابت ہوگا چونکہ واؤ عاطفہ کی صورت میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں مقصود ہوتے ہیں لہذا غلام پر لازم کرنا اپنی ذات پر لازم کرنا ہے کیونکہ غلام کا مال آقا کا مال ہوتا ہے نیز حقیقی معنی کے متعذر ہونے پر ایک نحوی دلیل بھی ہے کہ "اد الی الفا" جملہ

انشائیہ ہے اور "وانت حر" جملہ اسمیہ ہے جب کہ واؤ عاطفہ ماننے کی صورت میں جملہ اسمیہ خبریہ کا عطف جملہ فعلیہ انشائیہ پر لازم آ رہا ہے جو کہ درست نہیں اور عطف کا درست نہ ہونا خود معنی مجازی کی تعیین پر دلالت کر رہا ہے لہذا یہ معنی حقیقی کے متعذر ہونے پر دلیل ہے۔ جب اس مثال میں معنی مجازی مراد لینے کی دونوں شرطیں پائی گئیں تو واؤ کو حال کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

"وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ وَاِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ اِلَّا اَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهٗ وَاِذَا تَاَيَّدَ ذٰلِكَ بِقَصْدِهٖ ثَبَتَ وَلَوْ قَالَ خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ لَايَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَزِّ وَيَكُوْنُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِاَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَايَصْلَحُ حَالًا لِاَخْذِ الْاَلْفِ مُضَارَبَةً فَلَايَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ وَلَكَ اَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهٗ عَلَيْهَا شَيْءٌ لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ لَايُفِيْدُ حَالَ وُجُوْبِ الْاَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلِّقْنِيْ مُفِيْدٌ بِنَفْسِهٖ فَلَايُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِدُوْنِ الدَّلِيْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِاَنَّ دَلَالَةَ الْاِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيْقَةِ اللَّفْظِ"۔

اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تجھ کو طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے تو وہ عورت فی الحال مطلقہ ہو جائے گی اور اگر شوہر تعلیق کی نیت کرے تو اس کی نیت اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان صحیح ہوگی اس لیے کہ لفظ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر متکلم کے ارادہ کر لینے کی وجہ سے مؤید اور مضبوط ہو جائے تو وہ ثابت ہو جائے گا اور اگر کسی نے کسی کو کہا تو یہ ہزار روپے مضاربت کے لیے لے اور ان سے کپڑے کا کاروبار کر تو عمل مضاربت کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ مضاربت عام ہوگی اس لیے کہ کپڑے کا کاروبار بطور مضاربت ایک ہزار روپے لینے کے لیے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا صدر کلام "عمل فی البز" کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ اور اسی اصل پر امام اعظم ابوحنیفہ نے فرمایا کہ جب بیوی نے شوہر سے کہا تو مجھے طلاق دے اور تیرے لیے ایک ہزار روپے ہیں پس شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو شوہر کے لیے بیوی پر کچھ شیء

واجب نہ ہوگی اس لیے کہ بیوی کا قول "لك الف" عورت پر ایک ہزار کے وجوب کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا اور بیوی کا قول "طلقنی" تو وہ فی نفسہ مفید ہے لہذا اس قول سے بغیر دلیل کے عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا بخلاف اس قول کے کہ تو یہ سامان اٹھا اور تیرے لیے ایک درہم ہے اس لیے کرایہ داری کی دلالت لفظ کو حقیقی معنی پر عمل سے روکتی ہے۔

شرطوں کے فقدان کی تین مثالیں:

قولہ ولو قال انت طالق الخ: مصنف یہاں سے معنی مجازی کے لیے شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں تین مثالیں دے رہے ہیں:

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق وانت مريضة" یا کہا "انت طالق وانت مصلية" اس مثال میں پہلی شرط تو پائی گئی کہ واؤ جس محل میں استعمال ہوئی وہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ عورت کو بیماری یا نماز کے ساتھ طلاق ملی ہو کہ عورت کی طلاق بیماری یا نماز پر معلق کر دی جائے لیکن دوسری شرط نہیں پائی جاتی اس لیے کہ معنی مجازی مراد لینے پر کوئی دلیل موجود نہیں اس لیے کہ کوئی شخص بیماری یا نماز کی حالت میں بیوی کو طلاق نہیں دیتا کیونکہ بیماری کی حالت ترس و رحم کھانے کی ہوتی ہے جب کہ نمازی عورت کو نیک ہونے کی وجہ سے کم ہی طلاق دی جاتی ہے جب حال کے معنی پر کوئی دلیل نہیں تو واؤ عاطفہ ہوگی اس صورت میں دونوں الگ الگ جملے ہوں گے اور جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہی ہوگا۔

مذکورہ جملوں میں نیت کی صورت:

اگر متکلم نے کہا کہ میں نے "انت طالق وانت مريضة" میں حال کی نیت کی تھی کہ بیوی کی طلاق کو بیماری یا نماز پر معلق کیا تھا تو شوہر کی نیت خلاف ظاہر ہوگی کیونکہ عام طور پر آدمی مذکورہ صورتوں میں طلاق نہیں دیتا لہذا جو حکم خلاف ظاہر ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا البتہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اس کی نیت درست ہوگی کہ واؤ جس محل میں واقع ہوئی ہے وہ محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

دوسری مثال: اگر کوئی شخص دوسرے کو کہے: "خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في البز" تم مضاربت کے لیے یہ ہزار روپے لو اور اس کے ساتھ کپڑے کا کاروبار کرو تو اس مثال میں واؤ حالیہ کی شرائط میں سے پہلی شرط نہیں

پائی جارہی کہ واؤ جس محل میں واقع ہے وہ محل حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا وجہ یہ ہے کہ حال ذوالحال کے درمیان اقتران ہوتا ہے جب کہ مذکورہ جملے میں اقتران کی صورت اس لیے نہیں بنتی کہ پہلے جملے: "خذ هذه الالف مضاربة" کا مفہوم پہلے ہے اور دوسرے جملے "واعمل بها فی البز" کا مفہوم بعد میں ہے ظاہر ہے کہ پہلے پیسے لے گا پھر کاروبار کرے گا اور بعد والا پہلے کے لیے حال نہیں بن سکتا کیونکہ ان کے درمیان اتصال واقتران نہیں پایا گیا لہذا پہلی شرط کے فقدان کی وجہ سے واؤ عاطفہ کہلائے گی جب واؤ عاطفہ ہے تو دوسرا جملہ پہلے کی قید نہ ہوا بلکہ دوسرا جملہ رب المال (مال والے) کی طرف سے کاروبار کرنے والے کو اختیار رہے گا چاہے تو یہی کاروبار کرے یا کوئی اور کاروبار کرے۔

تیسری مثال: وعلی هذا قال ابوحنیفة الخ سے مصنف نے یہ دی ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک "طلقنی ولك الالف" میں واؤ حالیہ نہیں اس لیے کہ واؤ جس محل میں واقع ہوئی ہے وہ محل حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا امام صاحب کے نزدیک عورت پر طلاق کے عوض کچھ واجب نہ ہوگا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ جملے میں واؤ حالیہ ہے کہ عورت پر طلاق کے عوض شوہر کے لیے ہزار روپے واجب ہوں گے۔

صاحبین کی دلیل:

صاحبین نے "طلقنی ولك الالف" والے جملے کو "احمل هذا المتاع ولك درهم" پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح اس جملے میں واؤ حالیہ ہے کہ ایک درہم کا وجوب اس صورت میں ہوگا کہ جب وہ شخص بوجھ اٹھائے گا تو اگر بوجھ نہیں اٹھائے گا تو ایک درہم دینا بھی واجب نہ ہوگا اسی طرح بیوی پر ایک ہزار روپے دینا اس وقت واجب ہوں گے کہ جب شوہر طلاق دے دے جب طلاق دے دی تو بیوی پر ایک ہزار روپے واجب ہوں گے۔

امام اعظم ابوحنیفہ کی دلیل:

امام اعظم کے نزدیک "طلقنی ولك الالف" میں واؤ کو حال کے معنی میں لینے پر کوئی دلیل نہیں اس لیے حالیت کی صورت میں جملے کا معنی یہ ہوگا کہ طلاق دینے کی حالت میں تیرے لیے ایک ہزار روپے ہیں یہ ایک ہزار طلاق کا عوض بن جائے گا جب کہ حقیقت میں طلاق عقد معاوضہ نہیں بلکہ عقد تبرع ہے اگر عورت معزز شخص سے طلاق کا مطالبہ کرے تو معزز شخص بغیر عوض کے طلاق دے کر تبرع کرتا ہے لہذا واؤ عاطفہ ہے اور دو مستقل جملے ہیں دوسرا جملہ پہلے کی قید نہیں۔

صاحبین کے قیاس کا جواب:

صاحبین نے طلاق والے جملے کو "احمل هذا المتاع ولك درهم" پر قیاس کیا تھا اور امام صاحب کی طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ مقیس علیہ "احمل" والا جملہ عقد اجارہ ہے جو بالاتفاق عقد معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ اجارے میں اجرت ہوتی ہے جو معنی مجازی مراد لینے پر قرینہ ہے کہ جس میں مزدور کے لیے ایک درھم تب واجب ہوگا کہ جب وہ بوجھ اٹھائے گا جب کہ مقیس عقد طلاق اور عقد معاوضہ ہی نہیں تو جو عقد معاوضہ ہی نہیں اب اس کو عقد معاوضہ پر قیاس کر کے کس طرح شوہر کے لیے عورت پر ایک ہزار روپے کو واجب کیا جا سکتا ہے بہر حال بیوی پر ہزار دینا لازم نہیں طلاق ہو جائے گی اگر خوشی سے دیتی ہے تو وہ بطور تبرع ہے نہ کہ بطور وجوب۔ عقد اجارہ والی مثال چوتھی ہے کہ جس میں شرطیں پائی گئیں تو واؤ حالیہ ہے۔

"۱۹: فَصْلٌ اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْاَجْزِيَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ فَقَالَ الْاٰخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُوْنُ ذٰلِكَ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ اِقْتِضَاءً وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيْبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ اَوْ هُوَ حُرٌّ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ رَدًّا لِلْبَيْعِ وَاِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ اُنْظُرْ اِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ اَيَكْفِيْنِيْ قَمِيْصًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهٗ فَاِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِاَنَّهٗ اِنَّمَا اَمَرَهٗ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ اِقْطَعْهُ اَوْ وَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهٗ فَاِنَّهٗ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهٗ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الْاُوْلٰى مُتَّصِلًا بِهٖ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا وَالْاُوْلٰى اٰخِرًا اَوْ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى اَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ اٰخِرًا لٰكِنَّهٗ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ"۔

فاتعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے اور اسی وجہ سے اس کو جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے اس لیے کہ جزائیں شرط کے بعد آتی ہیں ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے تجھ پر یہ

غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں فروخت کیا تو دوسرے نے کہا پس وہ آزاد ہے تو اس کا یہ کہنا اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہوگا اور کہنے والے کی طرف سے آزادی ثابت ہوگی بیع کے بعد بخلاف اس صورت کہ اگر وہ کہتا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس طرح کہنا بیع کو رد کرنا ہوگا اور کسی نے درزی سے کہا اس کپڑے کو دیکھ کیا یہ کپڑا مجھے قمیص کے طور پر کافی ہو جائے گا پس اس درزی نے کپڑا دیکھا اور کہا جی ہاں پھر کپڑے کے مالک نے کہا پس اس کو کاٹ پھر درزی نے اس کپڑے کو کاٹا تو وہ کپڑا قمیص کے لیے کافی نہ ہوا تو درزی کپڑے کا ضامن ہوگا اس لیے کہ کپڑے کے مالک نے اس کو کاٹنے کا حکم دیا تھا قمیص کے کپڑے کے کافی ہونے کے بعد بخلاف اس صورت کے کہ اگر کپڑے کا مالک کہتا ہے اس کو کاٹ یا اور اس کو کاٹ پھر وہ اس کو کاٹ دے تو درزی اس کپڑے کا ضامن نہ ہوگا اور اگر کسی نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا دس درھم کے بدلے میں بیچا پس تو اس کو کاٹ دے پھر دوسرا آدمی اس کپڑے کو کاٹ دے اور کچھ بھی نہ بولے تو بیع تام ہو جائے گی اور اگر کسی نے کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تو طلاق والی ہے تو طلاق والی ہونے کی شرط پہلے گھر میں داخل ہونے کے متصلاً بعد دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن پہلے گھر میں داخل ہونے کی کچھ مدت بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

"فاء" کا حقیقی معنی:

قولہ الفاء للتعقیب مع الوصل: تمام ائمہ مجتہدین، ائمہ لغت اور ائمہ نحات کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے اور یہی فاء کا حقیقی معنی ہے تعقیب کا معنی یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے مؤخر ہو اور وصل کا معنی یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ بلا تاخیر متصل ہو۔ لہذا تعقیب مع الوصل کا معنی یہ ہوا کہ فاء ما بعد معطوف، معطوف علیہ کے حکم میں ترتیب کے ساتھ بغیر تاخیر کے شریک ہوتی ہے جب ترتیب و تعقیب کی قید لگائی تو مقارنت کی نفی ہوگئی کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ترتیب تو ہے مگر مقارنت نہیں کہ ایک ہی وقت میں واقع ہوں اس سے کلمہ مع کی نفی ہوگئی جو مقارنت پر دلالت کرتا ہے۔ اور جب بغیر تاخیر کی قید لگائی تو تاخیر مہلت کے ساتھ کی نفی ہوگئی کہ جو "ثم" کا مدلول ہے کہ معطوف میں تاخیر تو ہے لیکن مہلت کے بغیر ہے اگرچہ مؤخر زمانہ اتنا ہو کہ اس کا ادراک نہ ہو سکے۔

فاء اور ثم کے مدلول میں فرق:

"فاء" اور "ثُمَّ" اس بات میں شریک ہیں کہ معطوف، معطوف علیہ سے مؤخر ہونے پر دلالت کرتے ہیں کہ ان میں ترتیب لازم ہے لیکن وجہ افتراق یہ ہے کہ فاء میں تاخیر سے مراد تاخیر کا لغوی معنی ہے جو بغیر مہلت کے تاخیر پر دلالت کرتا ہے جب کہ "ثُمَّ" میں تاخیر سے مراد اصطلاحی معنی ہے جو مہلت کے ساتھ تاخیر پر دلالت کرتا ہے۔
(تعقیب مع الوصل کی مثال) مثلاً حدیث مبارکہ میں ہے: "اذا صلیتم علی المیت فاخلصوا له الدعا" جب تم میت پر نماز جنازہ پڑھ چکو تو اس کے لیے خالص دعا مانگو اس حدیث میں کلمہ فاء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ میت کے لیے دعا کا حکم نماز جنازہ پڑھنے کے فوراً بعد ہے کہ جس میں ترتیب و تعقیب اور تاخیر بغیر مہلت کے لیے ہو (دعا بعد نماز جنازہ کی تحقیق اختیاری مطالعہ میں دیکھیے) اس فاء کو فاء تعقیبیہ کہا جاتا ہے۔

تعقیب مع الوصل پر دلیل:

قوله ولهذا تستعمل فی الاجزیة الخ: مصنف "ولهذا" سے تعقیب مع الوصل پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ فا تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے کہ اسی وجہ سے شرط کی جزا پر فا آتی ہے چونکہ جزا بھی شرط کے پیچھے بغیر تاخیر کے آتی ہے جب شرط پائی جائے تو فوراً جزا شرط پر مرتب ہوتی ہے لہذا فاء کا جزا پر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ فا تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے اگر تعقیب کے لیے نہ ہوتی تو جزا پر ہرگز داخل نہ ہوتی۔ مثلاً "ان دخلت الدار فانت طالق" میں "ان دخلت الدار" شرط ہے جوں ہی شرط پائی گئی تو جزا "فانت طالق" فوراً شرط پر مرتب ہوگی کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

قوله قال اصحابنا الخ: قال سے مصنف فاء کے تعقیب مع الوصل کے معنی پر علماء احناف کے بیان کردہ چند مسائل سے اس کی توضیح کر رہے ہیں۔
پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا "بعت هذا العبد بالف" میں نے یہ غلام ایک ہزار کے بدلے میں تجھے بیچا اس پر دوسرے نے کہا "فهو حر" تو آزاد ہے اس مثال میں محل استشہاد "فهو حر" میں کلمہ فاء ہے کہ بیچنے والے کی جانب سے ایجاب کے جواب میں خریدنے والے کا "فهو حر" کہنا اقتضاء النص کے طریقے پر بیع کو قبول کرنا ہے اس کی دلیل فاء ہے جو تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے کہ فاء کا مابعد "فهو حر" فاء کے ماقبل پر مرتب ہے اور ماقبل جملہ "قبلته" محذوف ہے اگر محذوف نہ مانیں تو عاقل شخص کا کلام لغو ہو جائے گا۔

لہذا عاقل و بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے "فھو حر" سے قبل "قبلته" جملہ محذوف مانیں گے کہ جس پر فاء قرینہ ہے لہذا اقتضاء النص سے بیع کو ثابت کریں گے اور اس کے بعد غلام خریدار کی طرف سے آزاد ہوگا اور ایک ہزار خریدار پر بطور ثمن لازم ہوگا لیکن اگر فاء کے بجائے واؤ ہو مثلاً "وھو حر" تو اس صورت میں بیع اقتضاء النص کے طریقے پر ثابت نہ ہوگی چونکہ واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے وہ ترتیب وتعقیب کے لیے نہیں آتی کہ اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہو اسی طرح اگر بغیر واؤ کے مثلاً "فھو حر" کہا تب بھی یہی حکم ہے کہ بیع ثابت نہ ہوگی بلکہ بیع کو رد کرنا مقصود ہوگا کہ تم کس کو بیچنے لگے ہو وہ تو آزاد ہے تو کہنے والے کے قول سے آزاد ہونا ثابت نہ ہوگا چونکہ وہ تو مالک ہی نہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ فاء کی صورت میں اقتضاءً بیع ثابت ہوگی جب کہ دیگر صورتوں میں بیع ثابت نہ ہوگی۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے درزی کو کپڑا دیتے ہوئے کہا کہ اس کپڑے کو دیکھ کیا میری قمیص کے لیے کافی ہے؟ تو درزی نے کپڑا دیکھا پھر کہا کہ یہ کافی ہے اس پر کپڑے والے نے کہا "فاقطعه" تو اس کو کاٹ دے چنانچہ درزی نے وہ کپڑا لے کر کاٹ دیا اور کاٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس سے قمیص نہیں بنتی کپڑا کم ہے۔ تو درزی پر کپڑے کا تاوان لازم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے اپنے کلام میں فاء کو استعمال کیا جو تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے کہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ (معطوف) کپڑے کا کاٹنا تب درست ہے کہ جب (معطوف علیہ) قمیص بن سکتی ہو کیونکہ فا کا مابعد فا کے ماقبل پر مرتب ہوتا ہے لہذا کپڑا کم ہونے کی صورت میں کاٹنے پر درزی ضامن ہوگا لیکن اگر فاء کے بجائے واؤ یا بغیر واؤ کے کلام کرتا تو درزی ضامن نہ ہوگا کیونکہ کاٹنے کا حکم مطلق ہے۔

تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا "بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه" میں نے تجھے یہ کپڑا دس درہم کے بدلے بیچا تو کاٹ دے تو دوسرے شخص نے بغیر کچھ کلام کیے اس کپڑے کو کاٹ دیا تو اس کاٹنے سے بیع تام ہو جائے گی اس لیے کی بیچنے والے نے اپنے کلام میں فاء کو استعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتی ہے کہ بیچنے والے نے بیچنے کا پہلے ذکر کیا اور دوسرے نے اس پر کاٹ دیا گویا کہ کاٹنے والے نے بیع کو قبول کر کے کپڑے کو کاٹا ہے لہذا کاٹنے کے ساتھ بیع تام ہوگئی اور دس درہم کاٹنے والے پر لازم ہوں گے لیکن اگر بیچنے والا فاء کے بجائے واؤ یا بغیر واؤ کے کلام کرتا تو کاٹنے پر بیع تام نہ ہوتی مذکورہ تین مثالوں میں صرف تعقیب کی توضیح کی گئی۔

چوتھی مثال میں ترتیب وتعقیب اور وصل دونوں کی مثال دی جا رہی ہے مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا "ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق" اگر تو اس گھر میں تو اس گھر میں داخل ہوئی پس تجھے طلاق ہے۔ شوہر نے اپنے کلام میں دوبار فاء کو استعمال کیا ہے کہ پہلی بار "فھذہ" پر استعمال کیا کہ یہ فاء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جب

عورت ترتیب وار بغیر مہلت کے داخل ہو تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے جزا "فانت طالق" میں فاء اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ شرط کے وقوع کے فوراً بعد بغیر کسی تاخیر کے طلاق واقع ہو لہذا جس ترتیب سے شوہر نے گھروں کی طرف اشارہ کیا اور اسی ترتیب سے بغیر مہلت کے عورت داخل ہوئی تو طلاق واقع ہو جائے گی اگر شرط نہ پائی جائے کہ وہ عورت دونوں گھروں میں داخل ہی نہ ہو یا کسی ایک میں داخل ہو یا پہلے گھر میں، دوسرے گھر میں داخل ہونے کے بعد داخل ہو یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے کافی دیر بعد داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ چاروں صورتوں میں تعقیب مع الوصل کی شرط مفقود ہے۔

"وَقَدْ يَكُوْنُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ انْزِلْ فَأَنْتَ اٰمِنٌ كَانَ اٰمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ أَمْرُ امْرَأَتِيْ بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُوْنُ الثَّانِيْ تَوْكِيْلًا بِطَلَاقٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلِّقْهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَةً رَجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيْقَتَيْنِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ طَلِّقْهَا وَأَبِنْهَا أَوْ أَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيْقَتَانِ"۔

اور کبھی فاء علت بیان کرنے کے لیے ہوتی ہے اس کی مثال جب آقا نے اپنے غلام سے کہا مجھے ایک ہزار ادا کر تو تو آزاد ہے غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اگرچہ کچھ بھی اس نے ادا نہ کیا ہو اور اگر کسی نے جنگجو سے کہا تو اتر کہ تو امن والا ہے تو وہ امن والا ہے اگرچہ وہ نیچے نہ بھی اترے اور جامع صغیر میں ہے جب شوہر نے کسی کو کہا میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو اسے طلاق دے پھر اس وکیل نے مجلس میں اسے طلاق دے دی تو طلاق بائنہ سے مطلقہ ہوگی اور دوسرا جملہ پہلے کے علاوہ طلاق کی وکالت کے لیے نہ ہوگا پس وہ گویا یوں ہو گیا کہ شوہر نے کہا تو اسے طلاق دے اس سبب سے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اگر کہا تو اسے طلاق دے سو میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کر دیا پھر اس وکیل نے مجلس میں طلاق دی تو طلاق رجعی سے مطلقہ ہوگی اور اگر کہا تو اسے طلاق دے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کر دیا اور اس وکیل نے مجلس میں طلاق دے دی تو وہ دو طلاقوں

سے مطلقہ ہوگی اور اسی طرح اگر کہا تو طلاق دے اور اسے جدا کر یا کہا اسے جدا کر اور اسے طلاق دے پھر اس نے مجلس میں طلاق دی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

فاء کا مجازی معنی:

قولہ وقد تکون الفاء لبیان العلۃ: اس سے قبل مصنف نے فاء کے حقیقی معنی کی وضاحت کی اور اب یہاں سے فاء کے ایک مجازی معنی کی تفصیل کا آغاز کر رہے ہیں کہ فا کبھی علت کا معنی بیان کرنے کے لیے آتی ہے۔قد تقلیلیہ سے مصنف نے تعقیب کی بنسبت علت کے معنی میں استعمال کی کمی کی طرف اشارہ کیا ہے۔علت کا مطلب یہ ہے کہ کبھی اس فاء کا مابعد اس کے ماقبل کے لیے علت بن رہا ہوتا ہے مثلاً "ابشر فقد اتاک الغوث" تو خوش ہو جا کہ تیرے پاس مدد آ پہنچی۔اس مثال میں فاء کا مابعد مدد کا آنا فاء کے ماقبل بشارت کی علت ہے لہذا مدد کا آنا علت اور خوش ہونا معلول (حکم) ہے اور کبھی فاء کا ماقبل مابعد کے لیے علت بن رہا ہوتا ہے مثلاً "اطعمتہ فاشبعتہ" میں نے اسے کھلایا تو میں نے اسے سیر کر دیا اس مثال میں فاء کا ماقبل کھلانا فاء کے مابعد سیر ہونے کی علت ہے لہذا کھلانا علت اور سیر ہو جانا معلول (حکم) ہے۔کلام عرب میں یہ دونوں صورتیں مستعمل ہیں اور مصنف نے دونوں طرح کی مثالیں دی ہیں۔

فاء تعلیلیہ کے لیے شرط:

اہل اصول نے فاء تعلیلیہ کے لیے ایک لازمی شرط بھی بیان کی ہے کہ "جس پر فاء داخل ہو اس کا دائمی ہونا شرط ہے" شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ جب علت دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے وجود کے بعد بھی موجود رہے گی تو اس سے فاء کا حقیقی معنی تعقیب بھی حاصل ہو جائے گا چونکہ مجازی معنی سے حقیقی معنی معتبر ہوتا ہے۔لہذا فاء کے مدخول کو علت بنانا بھی درست ہو جائے گا جیسا کہ گذشتہ مثال میں مدد کا آنا اگرچہ دائمی نہیں لیکن مدد کرنے والے کا وجود تو دائمی ہے کہ ایک مدت تک وجود باقی رہ سکتا ہے لہذا اتیان غوث سے مراد وجود غوث ہے یہ مذہب فخر الاسلام بزدوی کا ہے جب کہ صاحب توضیح کے نزدیک علت دائمی کے بجائے "علت غائی" ہے کہ علت غائی وجود کے اعتبار سے معلول (حکم) سے مؤخر ہوتی ہے مثلاً اصول الشاشی کی یہ شرح منظور الحواشی کہ جس کی علت مادی، علمی مباحث ہیں اور علت فاعلی "فقیر مؤلف" ہے اور علت صوری اس کی "شکل وصورت" ہے اور اس سے اصول الشاشی کی مراد کو سمجھنا "علت غائی" ہے۔لہذا جب علت غائی کا وجود معلول سے مؤخر ہونا ثابت ہے تو علت غائی پر فاء

کا داخل ہونا بھی درست ہے۔

مجازی معنی کے لیے شرائط:

جب بھی مجازی معنی مراد لیا جائے تو وہاں دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے: ا: وہ لفظ جس محل میں واقع ہو وہ محل مجازی معنی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ۲: حقیقی معنی کے ترک اور مجازی معنی کے ثبوت پر کوئی دلیل بھی موجود ہو ان دو شرطوں کے اجراء کو آنے والی مثالوں میں دیکھیے۔

فا کے علت پر داخل ہونے کی مثالیں:

قوله مثاله اذا قال لعبده الخ: مصنف نے پہلے فاء کے علت پر داخل ہونے کی دو مثالیں دی ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "اد الی الفا فانت حر" تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہے اس مثال میں ایک ہزار کی ادائیگی کی علت غلام کو آزاد کرنا ہے کہ آزادی علت ہے اور ہزار کی ادائیگی معلول (حکم) ہے اور فاء تعلیلیہ کی شرط دائمی بھی موجود ہے کہ آزادی قائم رہنے والی چیز ہے جو آزاد ہونے کے بعد بھی باقی ہے لہذا مجازی معنی میں حقیقی معنی بھی ملحوظ ہے اور مجازی معنی (علت) مراد لینے کی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں کہ پہلی شرط یہ تھی کہ وہ لفظ جس محل میں ہو وہ مجازی معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور یہاں مجازی معنی کی صلاحیت بھی ہے وہ اس طرح کہ ہزار کی ادائیگی کے لیے آزادی علت ہے اور علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے لہذا غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اور علت کے پائے جانے کی وجہ سے غلام پر ایک ہزار لازم ہوں گے جو بطور قرض ہوں گے اور غلام کی آزادی ہزار کی ادائیگی پر معلق نہیں ہوگی کیونکہ فاء تعلیق کے لیے نہیں آتی اس لیے فوراً آزاد ہو جائے گا دوسری شرط یہ تھی کہ حقیقی معنی کے متروک اور مجازی معنی کے ثبوت پر کوئی قرینہ ہو اور مثال میں یہ شرط اس طرح پائی جا رہی ہے کہ فا کا حقیقی معنی ترتیب وتعقیب ہے جو یہاں متعذر ہے اس لیے کہ فاء کا ماقبل جملہ انشائیہ ہے اور مابعد جملہ خبریہ ہے اہل عرب کے ہاں جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر مستحسن نہیں لہذا فاء کے حقیقی معنی کے متعذر ہونے کی وجہ سے مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی حربی سے کہا "انزل فانت امن" تو اتر آ کہ امن والا ہے اس مثال میں بھی فا علت پر داخل ہے کہ اترنا معلول ہے اور امن والا ہونا علت ہے اور فاء تعلیلیہ کی شرط دائمی بھی موجود

ہے کہ امن کو توڑنا عارضی ہے امن میں رہنا دائمی ہے نیز دوسری دو شرطیں بھی پائی جا رہی ہیں کہ یہ محل معنی مجازی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ امان اترنے کے لیے علت ہے اور علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے لہذا امان اترنے پر معلق نہ ہوگا کیونکہ فاء تعلیق کے لیے نہیں آتی لہذا حربی کو فی الفور امن حاصل ہو جائے گا اگرچہ نہ اترے اور معنی حقیقی کے متروک ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ پہلا جملہ انشائیہ ہے اور دوسرا جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر مستحسن نہیں ہے لہذا معنی مجازی مراد ہوگا۔

فاء کے معلول پر داخل ہونے کی مثالیں:

قولہ وفی الجامع الصغیر الخ: مصنف نے اس سے قبل علت پر فاء کے داخل ہونے کی دو مثالیں ذکر کی تھیں اب معلول پر فاء کے داخل ہونے کی مثالیں دے رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار سپرد کرتے ہوئے کسی مرد سے کہا "امر امراتی بیدك فطلقها" میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لیے تو اسے طلاق دے۔ اس مثال میں: "امر امراتی بیدك" طلاق دینے کی علت ہے اور "فطلقها" علت کا معلول ہے اور یہ محل مجازی معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے کہ عورت کو طلاق دینے کی علت اس شخص کے پاس طلاق دینے کا اختیار ہے اور معنی حقیقی کے متروک ہونے پر قرینہ بھی یہ ہے کہ فاء کا ماقبل جملہ خبریہ ہے اور مابعد جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر مستحسن نہیں لہذا معنی مجازی فاء تعلیلیہ ہی متعین ہے۔ تفویض طلاق کے بعد اگر اس شخص نے اسی مجلس میں اس کی بیوی کو طلاق دے دی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔

مجلس کی قید کا فائدہ:

مصنف نے مجلس کی قید اس لیے لگائی ہے کہ شوہر کا کلام تفویض طلاق کے لیے ہے اور تفویض مجلس تک ہی رہتی ہے کہ مجلس کے ختم ہونے یا تبدیل ہونے پر سپرد کیا ہوا اختیار ختم ہو جاتا ہے تفویض کی طرح تملیک کا بھی یہی حکم ہے کہ فقط مجلس پر منحصر ہوتی ہے مثلاً شوہر طلاق دینے کا مالک بیوی کو بنا دے تو وکیل کو دیا گیا اختیار مجلس پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ مجلس کے بعد بھی وکیل کو اختیار رہتا ہے لہذا مصنف نے تفویض طلاق میں مجلس کی قید لگا کر اختیار کی مدت کی تعیین کر دی طلاق بائنہ واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تفویض طلاق میں "امر امراتی بیدك" الفاظ کنایہ استعمال کیے ہیں اور طلاق دینے کا اختیار ایک بار دیا ہے لہذا الفاظ کنایہ سے ایک ہی طلاق بائنہ واقع ہوئی ہے اور اس مثال کا دوسرا جملہ "فطلقها" معلول ہے کہ اس جملے سے پہلی طلاق کے علاوہ کوئی اور طلاق کا اختیار ثابت نہ ہوگا بلکہ اس سے

وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالید کے ذریعے سپرد کی گئی ہاں اگر فاء عطف کے لیے ہوتی تو دو طلاقیں واقع ہو جاتیں مگر یہاں حقیقی معنی متروک ہے معنی مجازی فاء تعلیلیہ مراد ہے تو اس صورت میں "فطلقها" ماقبل کا بیان ہے مستقل جملہ نہیں۔ اگر شوہر پہلے جملے کے برعکس یوں کہتا ہے کہ "طلقها فجعلت امرها بیدك" کہ اس مثال میں فاء کو علت پر داخل کیا اور وکیل کو لفظ صریح کے ساتھ طلاق کا وکیل بنایا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور "فجعلت امرها بیدك" ماقبل کا بیان ہے۔

گذشتہ مثال کی وضاحت فاء تعلیلیہ کے بغیر:

قوله ولوقال طلقها وجعلت الخ: مصنف نے اس سے قبل فاء والی مثالوں کی وضاحت فرمائی اب فاء کے بجائے واؤ کی مثال سے گذشتہ مثالوں اور واؤ والی مثال کے درمیان فرق کو واضح کر رہے ہیں۔ مثلاً اگر شوہر نے یوں کہا "طلقها وجعلت امرها بیدك" تو اسے طلاق دے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دے دیا۔ اس جملے میں فاء کے بجائے واؤ ہے اور واؤ عطف کے لیے آتی ہے کہ جس میں ترتیب وتعقیب کا معنی نہیں ہوتا اور یہاں عطف بھی نہیں کر سکتے کہ پہلا جملہ انشائیہ ہے اور دوسرا خبریہ ہے اور نہ ہی واؤ علت کا فائدہ دیتی ہے لہذا یہ دو مستقل جملے ہوئے کہ پہلے جملے سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ لفظ صریح ہے اور دوسرے جملے سے ایک طلاق بائنہ واقعہ ہوگی کہ الفاظ کنایہ ہیں جب طلاق رجعی کے بعد طلاق بائنہ واقع ہو تو طلاق بائنہ طلاق رجعی کو بھی بائنہ بنا دیتی ہے اس لیے دو طلاق بائنہ واقع ہو جائیں گی۔

رجعی کے بائنہ ہونے کی وجہ:

اگرچہ الفاظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور الفاظ کنایہ سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے مگر جب رجعی اور بائنہ جمع ہو جائیں تو رجعی بھی بائنہ بن جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کا حکم یہ ہے کہ شوہر کے لیے بیوی سے رجوع جائز ہے جب کہ بائنہ کا حکم یہ ہے کہ رجوع جائز نہیں اب جواز اور عدم جواز کا تعارض واقع ہوا لہذا اس قاعدے کی طرف رجوع کیا کہ جب کسی چیز میں جواز وعدم جواز کا تعارض آ جائے تو عدم جواز کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام" لہذا عدم رجوع کا حکم لگاتے ہوئے دونوں کو بائنہ قرار دیا گیا گویا طلاق بائنہ طلاق رجعی پر غالب ہوئی۔

قولہ وکذالک لو قال الخ: سے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح گذشتہ مثال سے یہ ظاہر ہوا کہ جب فاء کے بجائے واؤ لائی جائے تو اس صورت میں دو مستقل جملے بنتے ہیں اسی طرح اگر شوہر نے یوں کہا "طلقھا وابنھا" یا یوں کہا "ابنھا وطلقھا" تو وکیل نے تعمیل کرتے ہوئے طلاق دے دی تو دو طلاق بائنہ واقع ہو جائیں گی۔ رجعی کے بائنہ ہونے کی وہی وجہ ہے جو گذشتہ اسی عنوان کے تحت گزر چکی۔

فطلقها في المجلس قید کی حیثیت:

جیسا کہ گزشتہ فاء والی مثالوں میں مجلس کی قید کے فائدے کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ توکیل میں وکالت مجلس پر منحصر نہیں ہوتی اس کے بعد بھی وکیل کو اختیار رہتا ہے اور شوہر کا یہ کلام کہ "طلقھا" توکیل ہے تفویض اور تملیک نہیں اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی لہذا یہاں مجلس کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں یا پھر کاتب کی غلطی کا نتیجہ ہے جیسا کہ بعض شارحین اصول شاشی نے بیان کیا ہے۔

نوٹ: طلاق رجعی کے بعد طلاق رجعی اور طلاق بائن واقع ہو سکتی ہیں جب کہ طلاق بائنہ کے بعد رجعی تو واقع ہو سکتی ہے مگر بائنہ واقع نہیں ہو سکتی لہذا جہاں بائنہ کے ساتھ رجعی جمع ہو جائے تو وہاں طلاق رجعی بھی بائنہ بن جاتی ہے وجہ پیچھے گذر چکی ہے۔

توکیل اور تفویض میں فرق:

ان دونوں کے درمیان دو طرح کا فرق بیان کیا جاتا ہے: ۱: توکیل میں وکیل کو معزول کر دینا درست ہے جب کہ تفویض میں عزل اور رجوع جائز نہیں۔ ۲: توکیل میں قبول وکیل شرط ہے جب کہ تفویض میں مفوض الیہ کا قبول کرنا شرط نہیں مثلاً عورت کو اختیار دیا تو چاہے بیوی قبول کرے یا نہ کرے لیکن تفویض پائی گئی۔

"وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا اُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا اَوْ حُرًّا لِاَنَّ قَوْلَهٗ عليه السلام لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ اُعْتِقَتْ مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ اَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا بِالْعِتْقِ وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَايَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا اَوْحُرًّا وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْاَلَةُ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَاِنَّ بُضْعَ الْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهٖ بِعِتْقِهَا

فَدَعَتِ الضَّرُوْرَةُ إِلَى الْقَوْلِ بِازْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتّٰى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا وَازْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعِتْقِهَا مَعْنٰى مَسْأَلَةِ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُدَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُوْنَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ"۔

اور اسی بناء پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب منکوحہ لونڈی کو آزاد کر دیا جائے تو اس کے لیے اختیار ثابت ہو جاتا ہے خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو اس لیے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب انہیں آزاد کیا تھا "تو اپنے آپ کو اختیار کر لے اس لیے کہ تو اپنی بضع کی مالک ہو گئی۔ حضرت بریرہ کے لیے اختیار کو اس وجہ سے ثابت کیا کہ وہ اپنی بضع کی مالک ہو گئی آزادی کی وجہ سے اور آزادی کی وجہ سے اپنی بضع کا مالک ہو جانا یہ معنی اس بات میں کوئی فرق نہیں ڈالتا کہ شوہر غلام ہو یا آزاد اور فاء کے علت والے معنی کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ طلاق کی تعداد کا اعتبار عورتوں سے ہے۔ بلاشبہ منکوحہ لونڈی کا عضو انتفاع شوہر کی ملک ہے اس کے آزاد ہونے کی وجہ سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوتی پھر ضرورت پڑی اس بات کی کہ آزادی کی وجہ سے شوہر کی ملک بڑھ جائے یہاں تک کہ شوہر کے لیے زیادہ میں ملک ثابت ہو اور اس کے خیار عتق حاصل ہونے کا یہی سبب ہے اور آزادی کی وجہ سے بضع پر ملک کا بڑھنا مراد ہے طلاق میں مسئلہ عورتوں کے اعتبار سے ہے پس تین طلاقوں کے مالک ہونے کے حکم کو بیوی کی آزادی پر دائر کیا جائے گا نہ کہ شوہر کی آزادی پر جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

منکوحہ لونڈی کو آزادی کی وجہ سے خیار عتق کا حاصل ہونا:

قولہ وعلی ھذا قال الخ: سے مصنف فا تعلیلیہ کے معلول پر داخل ہونے سے احناف کے بیان کردہ ایک مسئلہ کی تفریع ذکر کر رہے ہیں۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ آقا نے اپنی لونڈی کو آزاد کر دیا تو منکوحہ لونڈی کو آزاد ہونے کی وجہ سے خیار عتق حاصل ہو گا یا نہیں اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ خیار عتق سے مراد یہ ہے کہ آزاد ہونے کے بعد اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے یا نہیں احناف کے نزدیک لونڈی کو آزادی کے بعد خیار عتق حاصل رہے گا شوہر چاہے غلام ہو یا آزاد جب کہ امام شافعی کے نزدیک اگر شوہر غلام ہے تو اختیار ہے اگر آزاد ہے تو اختیار نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا والی سے استدلال کیا ہے کہ جب حضور ﷺ نے بریرہ کو اختیار دیا تھا اس وقت ان کے شوہر غلام تھے لہذا امام شافعی نے خیار عتق کی علت ''شوہر کے غلام ہونے'' کو قرار دیا ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل بھی حدیث بریرہ ہی ہے لیکن یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی بنسبت حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے حالات سے زیادہ واقف تھیں کیونکہ بریرہ آزاد ہونے سے قبل اور بعد بھی آپ کی خدمت کیا کرتی تھیں اور ان سے مروی حدیث میں بریرہ کے شوہر حضرت مغیث رضی اللہ عنہ کا آزاد ہونا واضح ہے۔

حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت بریرہ کو ان کی آزادی کے وقت ارشاد فرمایا: ''ملکت بضعك فاختاری'' تو اپنے آزاد بضع کی مالک ہوئی اس لیے اپنے آپ کو اختیار کر لے۔ تو آزاد بضع کا مالک ہونا علت اور اپنے آپ کو اختیار کرنا اور خیار عتق استعمال کرنا معلول ہے لہذا جس طرح شوہر غلام میں ثبوت ملک بضع کی علت پائی جاتی ہے اسی طرح شوہر آزاد ہونے کی صورت میں بھی یہ علت پائی جاتی ہے چونکہ حضور ﷺ نے اختیار کی علت ملک بضع کے ثبوت کو قرار دیا ہے لہذا شوہر چاہے غلام ہے یا آزاد لونڈی کو آزادی کے بعد خیار عتق حاصل رہے گا۔

حدیث بریرہ سے مستنبط کردہ مسائل:

فتح الباری شرح صحیح البخاری اور الاصابۃ میں یہ بات مذکور ہے کہ بعض ائمہ کرام نے حدیث بریرہ سے تین (۳۰۰) سو سے زائد مسائل کا استخراج کیا ہے۔

طلاق میں عورتوں کا اعتبار یا مردوں کا؟

قولہ ویتفرع فیہ مسئلۃ الخ: مصنف فرماتے ہیں: ''فاختاری'' میں فاء کے علت کے معنی میں ہونے کی وجہ

سے یہ مسئلہ بھی متفرع کیا گیا کہ طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہے۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ طلاق میں عورتوں کا لحاظ ہوگا یا مردوں کا اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے احناف کے نزدیک طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوگا کہ عورت آزاد ہو تو تین طلاقوں اور اگر لونڈی ہے تو دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا۔ شوہر چاہے غلام ہو یا آزاد جب کہ امام شافعی کے نزدیک طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے کہ اگر شوہر آزاد ہے تو تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا اور اگر شوہر غلام ہے تو دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا عورت چاہے لونڈی ہو یا آزاد۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کے نزدیک تعداد طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء" امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ صریح حدیث ہے کہ طلاق مردوں کے اعتبار سے ہے اور عدت عورتوں کے اعتبار سے ہے لہذا معلوم ہوا کہ تعداد طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل حدیث بریرہ ہی ہے اس طرح کہ منکوحہ لونڈی کی بضع ناکح کی ملک میں ہے اور اس کی ملک زائل نہیں ہوئی اس لیے کہ آزادی کے بعد لونڈی سابقہ نکاح کو برقرار رکھ سکتی ہے اور یہاں تجدید نکاح کا کوئی بھی مدعی نہیں تو ثابت ہوا کہ منکوحہ لونڈی کی بضع شوہر کی ملک میں ہے پھر جب آزادی مل گئی تو ملک کو ترقی دینے اور بڑھانے کی ضرورت پیش آئی کیونکہ پہلے لونڈی تھی اب آزاد ہو چکی تو ملک قوی ہو گئی اور آزادی کی وجہ سے لونڈی کو تقویت مل گئی کہ پہلے دو طلاقوں سے شوہر سے خارج ہو سکتی تھی جب کہ آزاد ہونے کے بعد تین طلاقوں سے خارج ہو سکے گی جب شوہر تیسری طلاق کا مستحق عورت کی آزادی کی وجہ سے ہوا تو معلوم ہوا کہ مزیل ملک (طلاق) کا اعتبار عورتوں کے آزاد ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے نہ کہ شوہر کے آزاد ہونے یا غلام ہونے کے اعتبار سے۔

امام شافعی کی دلیل کے جوابات:

حضرت زید بن ثابت سے مروی حدیث کا:

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غیر ثابت ہے کہ حضرت زید بن ثابت کی موجودگی میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس حدیث کو چھوڑ کر قیاس سے اس مسئلے کو حل کرتے تھے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس کی ناسخ حدیث یہ ہے: "طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تعداد طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ "الطلاق بالرجال" والی حدیث مؤول ہے کہ اس حدیث میں تعدادِ طلاق مراد نہیں بلکہ ایقاع الطلاق مراد ہے کہ طلاق واقع کرنا مردوں کے پاس ہے یہ بات تو مسلّم ہے کہ طلاق دینا مردوں کا کام ہے عورتوں کو تفویض کی صورت میں طلاق کا حق ہوتا ہے۔

ثمرہ اختلاف:

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب شوہر آزاد ہو اور بیوی لونڈی ہو تو احناف کے نزدیک شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک تین کا مالک ہوگا اگر اس کے برعکس ہو تو احناف کے نزدیک تین اور امام شافعی کے نزدیک دو کا مالک ہوگا۔

اختیـــاری مـــطـــالـــعـــہ

دعا بعد نماز جنازہ:

کلمہ فاء کی مناسبت سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث "اذا صليتم على الميت فاخلصوا له الدعاء" میں فاء سے دعا بعد نماز جنازہ کا ثبوت پیش کیا جاتا ہے مگر پہلے اہل سنت کا اس دعا کے متعلق نظریہ ملاحظہ کیجیے۔ اہل سنت و جماعت کے نزدیک دعا بعد نماز جنازہ قرآن و حدیث اور علماءِ امت کے عمل سے ثابت ہے اس کا کرنا مستحب عمل ہے اور اس کا انکار کرنا بدعت ہے۔ قرآن مجید اور ذکر کردہ حدیث کے علاوہ دیگر احادیث کو محل کی تنگی کی وجہ سے ترک کیا جاتا ہے یہاں فقط: "اذا صليتم" حدیث میں کلمہ فاء سے استدلال پیش کیا جاتا ہے۔

امام طبرانی متوفی ۳۶۰ھ نے اپنی کتاب "كتاب الدعاء" میں حدیث (اذا صليتم الخ) کے لیے یوں باب باندھا ہے: "الامر باخلاص الدعاء للميت" اور جو دعائیں جنازہ کے اندر پڑھی جاتی ہیں ان کے لیے الگ باب باندھا ہے: "القول فى الصلوة على الجنازة"۔

(کتاب الدعاص ۳۶۲ رقم الحدیث ۱۲۰۵ دار الکتب العلمیہ بیروت)

اسی طرح امام طبری متوفی (۶۹۴ھ) نے اپنی کتاب "غاية الاحكام فى احاديث الاحكام" میں ذکر

"الاخلاص فی الدعا للمیت" کے نام سے باب باندھا ہے۔

(۳/۵۵۷ دارالکتب العلمیہ بیروت)

ان ائمہ کرام نے الگ باب باندھ کر یہ بتادیا کہ مذکورہ حدیث کا حکم جنازہ پڑھنے کے فوراً بعد کے لیے ہے۔ اگر بالفرض الگ باب نہ بھی باندھا جائے جس طرح کہ دیگر محدثین نے ذکر کیا ہے تب بھی اس حدیث میں کلمہ فاء اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے اس بات کو روزِ روشن کی طرح واضح کرتا ہے کہ یہ دعا بعد نماز جنازہ کے ہے نہ کہ نماز جنازہ کے اندر۔

وجہ استدلال:

اس حدیث سے نماز جنازہ کے بعد دعا مانگنے کا ثبوت صراحتاً ہے جو لوگ اس دعا سے نماز جنازہ میں عام طور پر پڑھی جانے والی دعا "اللھم اغفر لحینا الخ" مراد لیتے ہیں ان کو اس حدیث کے جملہ "فاخلصوا له الدعا" میں غور کرنا چاہیے۔ کیوں کہ وہ دعا جو نماز جنازہ کے اندر پڑھی جاتی ہے وہ خالصتاً میت کے لیے کہاں ہوتی ہے وہ تو تمام زندوں، مُردوں، حاضر و غائب، مَردوں اور عورتوں سب کے لیے ہوتی ہے جب کہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ جب تم نماز جنازہ پڑھ لو تو میت کے لیے خالصتاً دعا مانگو معلوم ہوا کہ اس دعا سے مراد نماز جنازہ کے بعد کی دعا ہے نیز "اذا صلیتم علی المیت" شرط ہے اور "فاخلصوا له الدعاء" شرط کی جزا ہے شرط اور جزا کے لیے اصول یہ ہے کہ ان کے درمیان تغایر ہونا چاہیے اور یہاں تغایر اس طرح ہے کہ "صلیتم" ماضی کا صیغہ ہے اور "فاخلصوا" امر کا صیغہ ہے جس کا معنی مستقبل کے ساتھ ہوتا ہے اور "فاخلصوا" پر فاء تعقیب مع الوصل کے لیے ہے اور فاء ماقبل اور مابعد میں ترتیب کو بیان کرنے کے لیے آتی ہے جس طرح کہ قرآن مجید میں ہے: "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض" (پس جب نماز جمعہ پڑھ لی جائے تو زمین میں منتشر ہو جاؤ) یہاں منتشر ہونے کا حکم نماز میں نہیں بلکہ نماز کے بعد ہے اسی طرح "فاخلصوا له الدعاء" کا تعلق بھی نماز جنازہ میں نہیں بلکہ جنازہ پڑھنے کے بعد ہے یہی فاء کا حقیقی معنی ہے جو ابھی بیان ہوا جب حقیقی معنی متعذر ہو تو معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے: "فاذا قرات القرآن فاستعذ باللہ" (پس جب تم قرآن پڑھو تو "اعوذ باللہ" پڑھو) حالانکہ "اعوذ باللہ" قرات سے پہلے پڑھی جاتی ہے اس لیے یہاں حقیقی معنی متعذر ہے اسی وجہ سے "فاذا" کے بعد "اذا اردتم" مقدر نکالتے ہیں کہ جب تم قرات کا ارادہ کرتے ہو تو "اعوذ باللہ" پڑھو جب کہ "فاخلصوا له الدعاء" میں نماز جنازہ کے بعد دعا میں کون سا عذر پیش آ رہا ہے۔ نیز "اذا صلیتم" والی حدیث قولی ہے جو بالاتفاق شرعی حکم کے ثبوت کے لیے

دلیل بنتی ہے لہذا رسول اکرم ﷺ سے دعا بعد نماز جنازہ کا ثبوت قول مبارک سے بھی ثابت ہے اور یہ دعا سنت نبوی ﷺ ہوئی نیز نماز جنازہ کے بعد صف توڑے بغیر اگر دعاء کی جائے تو اس سے نماز میں زیادتی کا شبہ ہرگز نہیں پڑ سکتا کیونکہ یہاں کئی ایسے فرق موجود ہیں مثلاً: ۱: سلام پھیرنا۔ ۲: دعا کیلیے ہاتھ اٹھانا۔ ۳: لوگوں کا بلند آواز سے آمین کہنا اگر صف توڑ کر دعا کی جائے تو اس میں بھی کئی فرق موجود ہیں مثلاً: ۱: صف کا توڑنا۔ ۲: امام کا پھرنا۔ ۳: ہاتھوں کا اٹھانا وغیرہ۔ اس لیے چاہے صفیں توڑ کر دعا کی جائے یا بغیر توڑے کی جائے ہر دو صورتیں جائز ہیں لیکن ''اہل سنت وجماعت'' اس مسئلے میں بہت احتیاط سے کام لیتے ہیں کہ صفیں توڑ کر، منتشر ہو کر اور امام لوگوں کی طرف منہ کر کے دعا مانگتا ہے جس کی وجہ سے نماز جنازہ میں زیادتی کا اشتباہ بالکل ختم ہو جاتا ہے۔

ایک اہم نکتہ کی طرف توجہ:

ایک اہم نکتہ کی طرف قارئین کرام توجہ فرمائیں کہ نماز جنازہ کے بعد دعا کے لیے مختصر وقت کے لیے ٹھہرنے کا عمل پوری دنیا کے علماء وصلحاء اور عامۃ المسلمین ابتدائے اسلام سے کرتے ہیں اور اس فعل کے مناسب ہونے میں کسی کو کلام نہیں کیونکہ یہ عمل احادیث کریمہ سے صرف ثابت ہی نہیں بلکہ مامور بہ ہے علاوہ ازیں اس فعل میں میت کا اخروی فائدہ بھی ہے اور دنیاوی فائدہ بھی، اخروی فائدہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت میت کے لیے مغفرت کی دعا مانگ رہی ہے اور اس دعا کے قبول ہونے سے میت کی مغفرت، عذاب سے نجات اور رحمتوں کے حصول کی امید ہے اور دنیاوی فائدہ یہ ہے کہ اس میں میت کی عزت وتوقیر ہے لہذا ''دعا'' سے روکنا میت کے ساتھ دشمنی کے مترادف ہے۔

''۴۰: فَصْلٌ ثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ لٰکِنَّہٗ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ یُفِیْدُ التَّرَاخِیْ فِی اللَّفْظِ وَالْحُکْمِ وَعِنْدَھُمَا یُفِیْدُ التَّرَاخِیْ فِی الْحُکْمِ وَبَیَانُہٗ فِیْمَا اِذَا قَالَ لِغَیْرِ الْمَدْخُوْلِ بِھَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَعِنْدَہٗ یَتَعَلَّقُ الْاُوْلٰی بِالدُّخُوْلِ وَتَقَعُ الثَّانِیَۃُ فِی الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَۃُ وَعِنْدَھُمَا یَتَعَلَّقُ الْکُلُّ بِالدُّخُوْلِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُوْلِ یَظْھَرُ التَّرْتِیْبُ فَلَا یَقَعُ اِلَّا وَاحِدَۃٌ وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَقَعَتِ الْاُوْلٰی فِی الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِیَۃُ وَالثَّالِثَۃُ وَعِنْدَھُمَا یَقَعُ الْوَاحِدَۃُ عِنْدَ الدُّخُوْلِ لِمَا ذَکَرْنَا وَاِنْ کَانَتِ الْمَرْاَۃُ مَدْخُوْلًا بِھَا فَاِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْاُوْلٰی بِالدُّخُوْلِ

وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُولِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُولِ فِي الْفَصْلَيْنِ"۔

ثم مہلت کے لیے ہے لیکن ثم امام اعظم کے نزدیک لفظ اور حکم دونوں میں مہلت کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک صرف تراخی فی الحکم کا فائدہ دیتا ہے اس اختلاف کی وضاحت اس صورت میں ہوگی کہ جب شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق" تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق دخول سے متعلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائیں گی اور صاحبین کے نزدیک تمام طلاقیں گھر میں دخول کے ساتھ معلق ہوں گی پھر دخول دار کے ساتھ ترتیب ظاہر ہوگی پھر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اگر کہا "تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق اگر گھر میں داخل ہوئی" تو امام اعظم کے نزدیک پہلی طلاق فی الفور واقع ہو جائے گی دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک واقع ہوگی اس سبب سے جس کو ہم نے ذکر کیا اور اگر مدخول بہا ہے پھر اگر شرط کو مقدم کیا تو پہلی طلاق دخول شرط سے معلق ہوگی باقی دو اسی وقت واقع ہوں گی یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو پہلی دو اسی وقت واقع ہوں گی تیسری دخول شرط کے ساتھ معلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں سب طلاقیں دخول دار سے معلق ہوں گی۔

ثم کی وضع:

قولہ ثم للتراخی لکنہ الخ: حروف معانی میں سے تیسرا حرف "ثم" ہے اس کی وضع معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان تاخیر و مہلت کو بیان کرنے کے لیے کی گئی ہے پھر ائمہ احناف کے درمیان تاخیر میں یہ اختلاف ہے کہ ثم لفظ و حکم دونوں میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے یا فقط حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اس میں امام اعظم کا مؤقف یہ ہے کہ ثم لفظ و حکم دونوں میں تاخیر و مہلت کا فائدہ دیتا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک ثم فقط حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے۔

صاحبین کی دلیل:

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ثم حرف عطف ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اتصال ہوتا ہے جب کہ عطف میں انفصال درست نہیں لہٰذا ثم کا لحاظ کرتے ہوئے کہیں گے کہ ثم تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور عطف کا لحاظ

کرتے ہوئے کہیں گے کہ تلفظ میں تاخیر کا فائدہ نہیں دیتا گویا ثم کے ذریعے حکم میں تراخی ہوتی ہے لیکن تکلم میں تاخیر نہیں ہوتی۔

امام اعظم کی دلیل:

امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ ثم مطلقاً تراخی ومہلت کے لیے وضع کیا گیا ہے اور کمال تراخی یہ ہے کہ لفظ اور حکم دونوں میں تراخی ہو کیونکہ اگر تراخی فقط حکم میں ہو تو من وجہ تراخی ہوگی اور من وجہ نہیں ہوگی جو کہ ثم کی وضع کے خلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان صورۃً اتصال بھی کافی ہے وہ یہاں موجود ہے کہ بولنے والا معطوف علیہ کے بعد معطوف کا تکلم بغیر سکوت کے کرتا ہے لیکن حقیقت اور نفس الامر میں معطوف علیہ کے بعد گویا کہ متکلم نے کچھ خاموشی اختیار کی پھر معطوف کا تکلم کیا لہذا ثم لفظ اور حکم دونوں میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے۔

ثمرہ اختلاف کا ظہور:

قولہ بیانہ فیما اذا قال الخ: مصنف "بیانہ" سے امام اعظم اور صاحبین کے درمیان ثمرہ اختلاف کو چار صورتوں میں بیان کررہے ہیں۔ ثمرہ اختلاف کو بیان کرنے سے پہلے یہ بات یاد رکھیں کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو جاتی ہے اگر خاوند دوسری یا تیسری طلاق دے تو وہ لغو ہو جاتی ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ اگر شوہر نے غیر مدخول بہا عورت کو شرط مقدم کی صورت میں کہا: "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک پہلی طلاق "فانت طالق" دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوگی اور ثم طالق میں مذکور دوسری طلاق فی الفور واقع ہو جائے گی کیونکہ ثم لفظ اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے گویا "انت طالق" کے بعد شوہر نے سکوت کیا پھر تاخیر سے ثم طالق کہا تاخیر کی وجہ سے یہ طلاق شرط کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو اسی وقت واقع ہوگئی اور عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اسی ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہوگئی گویا پھر سکوت کیا اور تاخیر سے "ثم طالق" کہا اور یہ تیسری طلاق محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوگی اسی بات کو مصنف نے یوں بیان کیا کہ پہلی معلق دوسری فی الفور اور تیسری لغو ہوگی۔ اگر دوبارہ اس عورت سے نکاح کرلیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "المعلق بالشرط یثبت لوجود الشرط" کہ جو بات شرط پر

معلق ہوگی وہ شرط کے پائے جانے سے ثابت ہوجائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک ثم صرف حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اور لفظ وتکلم میں اتصال کی وجہ سے سب طلاقیں دخول دار کی شرط سے معلق ہوں گی پھر جب دخول دار کی شرط پائی گئی تو ایک واقع ہو کر عورت کو بائنہ کردے گی اور دیگر محل طلاق کے نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوجائیں گی۔

پہلی صورت میں اتفاق واختلاف کی نوعیت:

امام اعظم اور صاحبین کا ایک طلاق کے واقع ہونے میں تو اتفاق ہے لیکن طلاق کے فوراً واقع ہونے یا وجود شرط کے بعد واقع ہونے میں اختلاف ہے اور اس کی دلیل میں اختلاف ہے کہ امام اعظم کے نزدیک دوسری طلاق فوراً واقع ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک پہلی طلاق وجود شرط کے وقت واقع ہوگی۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ اگر خاوند نے غیر مدخول بہا عورت کو جزا مقدم اور شرط مؤخر کی صورت میں یوں کہا "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک پہلی طلاق (انت طالق) اسی وقت واقع ہوجائے گی اور یہ طلاق شرط کے ساتھ معلق نہ ہوگی کیونکہ شرط اور جزا کے درمیان ثم سے توقف ہے اور اس طلاق سے عورت بائنہ ہوجائے گی اور محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ معلق ہوں گی اور دخول دار کے وقت صرف پہلی واقع ہوگی دوسری اور تیسری محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوجائیں گی۔

اتفاق واختلاف کی نوعیت:

اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے لیکن اس بات میں فرق ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فی الفور جب کہ صاحبین کے نزدیک دخول دار کی شرط کے پائے جانے کے وقت واقع ہوگی۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ اگر خاوند نے مدخول بہا عورت کو شرط مقدم ہونے کی صورت میں یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوگی دوسری اور تیسری فی الفور واقع ہوجائیں گی اگر عدت کے دوران دخول دار کی شرط پائی گئی تو تیسری طلاق بھی واقع ہوجائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک تینوں شرط سے معلق ہوں گی کہ شرط کے پائے جانے سے واقع ہوں گی۔

چوتھی صورت: یہ ہے کہ خاوند نے مدخول بہا عورت کو شرط مؤخر ہونے کی صورت میں کہا تو امام اعظم کے نزدیک پہلی دو فی الفور اور تیسری شرط کے پائے جانے سے واقع ہو گی جب کہ صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ معلق ہوں گی۔

"۲۱: فَصْلٌ بَلْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ رُجُوْعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوْعُهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ لَا بَلْ أَلْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلٰثَةُ الْآفٍ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرُ يَجِبُ ثَلٰثَةُ آلَافٍ لِأَنَّ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بِإِثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ عَنْهُ إِبْطَالُ الْأَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيْحُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْأَوَّلِ وَذَالِكَ بِطَرِيْقِ زِيَادَةِ الْأَلْفِ عَلَى الْأَلْفِ الْأَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ لِأَنَّ هٰذَا إِنْشَاءٌ وَذَالِكَ إِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ إِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْإِخْبَارِ دُوْنَ الْإِنْشَاءِ فَأَمْكَنَ تَصْحِيْحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِي الْإِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ حَتّٰى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيْقِ الْإِخْبَارِ بِأَنْ قَالَ كُنْتُ طَلَّقْتُكِ أَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا"۔

حرف بل غلطی کی تلافی کے لیے دوسرے کو پہلے کے مقام پر ٹھہرانے کے لیے آتا ہے پس جب شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو، ایک طلاق واقع ہو گی اس لیے کہ شوہر کا قول "لابل ثنتین" پہلے قول سے رجوع ہے دوسرے کو پہلے کی جگہ ٹھہرانے کی صورت میں اس کا رجوع درست نہیں پس پہلی طلاق واقع ہو گی اور ثنتین کہتے وقت وہ طلاق کا محل ہی نہ رہی اور مدخول بہا ہو تو تینوں واقع ہو جائیں گی اور یہ اس صورت کے خلاف ہے کہ جب اگر کسی نے کہا فلاں کے لیے مجھ پر ایک ہزار ہے نہیں بلکہ دو ہزار تو اس وقت ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے امام زفر نے کہا تین ہزار واجب ہوں گے اس لیے کہ لفظ بل کی حقیقت غلطی کو دور کرنے کے لیے ہے دوسرے کو پہلے کی جگہ ثابت کر کے اور اس اقرار کرنے والے کا پہلے اقرار کو باطل کرنا درست نہیں تو

پہلے کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے کو درست قرار دینا واجب ہے اور یہ پہلے ہزار پر ہزار بڑھانے کے طریقے سے ہے بخلاف اس قول کے کہ تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو کیونکہ یہ انشاء ہے اور وہ اقرار اخبار ہے اور غلطی خبر دینے میں ہوسکتی ہے نہ کہ انشاء میں پس اقرار میں غلطی کی تلافی کر کے لفظ بل کی تصحیح ممکن ہے نہ کہ طلاق میں حتیٰ کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو یا بایں طور کہ شوہر اپنی زوجہ سے کہے "میں نے تجھے کل گذشتہ ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو" تو دو واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔

بل کا معنیٰ:

قولہ بل لتدارك الغلط الخ: کلمہ "بل" حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ہے کلام میں کلمہ "بل" لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ متکلم سے سبقت لسانی کی وجہ سے غلطی واقع ہو جاتی ہے اس کے ازالے کے لیے کلمہ "بـــل" لا کر معطوف کو معطوف علیہ کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے اس کو نحوی اصطلاح میں "اضـراب" یعنی اعراض کہا جاتا ہے لہٰذا جب کلمہ "بـل" کے ذریعے معطوف علیہ سے اعراض کیا گیا تو معطوف اس کے قائم مقام ہوگا اور حکم بھی معطوف کے لیے ثابت ہوگا مثلاً "جاءنی زید بل عمرو" کہ اس مثال میں زید کا لفظ غلط بولنے کی وجہ سے اس کا ازالہ "بل" کے ذریعے عمرو کو لا کر کیا گیا کہ آنے کا حکم عمرو کو شامل ہے جب کہ زید سکوت کے درجہ میں ہے "بـــــل" کی مزید وضاحت آگے استعمال میں دیکھیے۔

بل کے استعمال کی صورتیں مع حکم:

بل کا استعمال دو حال سے خالی نہیں کہ جملہ خبریہ میں ہوگا یا جملہ انشائیہ میں اگر جملہ انشائیہ میں ہو تو اضراب واعراض کے لیے نہیں ہوگا بلکہ عطف محض کے لیے ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ انشاء عدم سے وجود میں آنے کا نام ہے جب کہ بل کے ذریعے وجود سے عدم کی طرف شی کو پھیرنا ممکن نہیں اگر جملہ خبریہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ جملہ مثبتہ ہوگا یا منفیہ اگر جملہ مثبتہ ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ "بل" کے ساتھ حرف لا ہے یا نہیں اگر نہیں مثلاً "جاء نی زید بل عمرو" تو معطوف کے لیے آنے کا حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ سکوت کے درجہ میں ہوگا نہ آنے کا ثبوت اور نہ آنے کی نفی کا ثبوت اگر بل کے ساتھ "لا" ہو مثلاً "جاء نی زید لا بل عمرو" تو معطوف میں پہلی صورت کی طرح آنے کا حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ میں آنے کی نفی کا ثبوت ہوگا اگر جملہ منفیہ ہے مثلاً "ماجاءنی زید بل

عمرو" تو تین حال سے خالی نہیں کہ نفی معطوف کی ہوگی یا معطوف علیہ کی ہوگی یا دونوں میں احتمال ہوگا بصورت اوّل جمہور کے نزدیک معطوف (عمرو) کے آنے کی نفی اور معطوف علیہ (زید) کے آنے کا ثبوت ہوگا اور بصورت ثانی امام مبرد کے نزدیک معطوف علیہ (زید) کے آنے کی نفی اور معطوف (عمرو) کے آنے کا ثبوت ہوگا اور بصورت ثالث شیخ عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک معطوف علیہ (زید) اور معطوف (عمرو) دونوں میں آنے کی نفی کا احتمال ہے۔

جملہ انشائیہ کی مثال:

قولہ فاذا قال لغیر المدخول بھا الخ: یہ بات یقیناً یاد رہے کہ بل جملہ انشائیہ میں اضراب واعراض کے لیے نہیں آتا محض عطف کے لیے آتا ہے۔ اب مثال دیکھئے کہ اگر شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی کو کہا "انت طالق واحدۃ قبل ثنتین" اس قول میں کلمہ بل غلطی کے تدارک کے لیے نہیں کیونکہ یہ انشاء ہے کہ پہلے طلاق موجود نہ تھی اب موجود کر رہا ہے لہٰذا "انت طالق واحدۃ" سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور "لابل ثنتین" سے پہلے قول سے رجوع کرنا چاہتا ہے مگر یہ رجوع درست نہیں کیونکہ یہ کلام انشاء ہے بیوی کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے ایک طلاق ہی سے بائنہ ہوگی اب وہ محل طلاق نہ رہی لہٰذا "لابل ثنتین" جملہ لغو ہو جائے گا لیکن اگر بیوی مدخول بہا ہو تو محل طلاق ہونے کی وجہ سے "لابل ثنتین" میں دو طلاقیں بھی واقع ہو جائیں گی کہ اب عورت تین طلاقوں کے ساتھ مغلظہ ہوگی۔

مسئلہ طلاق اور مسئلہ اقرار میں فرق:

عبارت میں ہذا کا مشارالیہ مدخول بہا عورت پر تین طلاقوں کا واقع ہونا یہ مسئلہ اقرار کے خلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ "لفلان علی الف لا بل الفان" تو مقر پر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے جب کہ مدخول بہا عورت پر "انت طالق واحدۃ لابل ثنتین" کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہو گئی تھیں جب کہ امام زفر کے نزدیک مقر پر تین ہزار واجب ہوں گے انہوں نے مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح مدخول بہا پر مذکورہ جملے سے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہے اسی طرح مقر کے کلام سے بھی تین ہزار واجب ہوں گے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

قولہ لان الحقیقۃ اللفظ الخ: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ "بل" کا حقیقی معنی یہ ہے کہ اول سے اعراض کیا

جائے اور ثانی کو پہلے کے قائم مقام رکھا جائے لیکن مسئلہ اقرار میں پہلے اقرار الف کو باطل کرنا درست نہیں جیسا کہ قاعدہ ہے: "المرء یوخذ باقرارہ" کہ شخص اپنے اقرار کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے لہذا جب اقرار الف کا کیا تو انکار درست نہیں تو اس اقرار کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے اقرار "لابل الفان" کے اقرار کو صحیح کرنا واجب ہوگا جب کہ یہاں صحیح کرنا یوں ممکن ہے کہ پہلے الف پر ایک اور الف کی زیادتی کی جائے تو اس طرح "لفلان علی الف" اقرار بھی درست ہوگا اور قاعدہ "المرء یوخذ باقرارہ" بھی درست رہے گا اور دو ہزار واجب ہوں گے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ "لفلان علی" کا تعلق اخبار سے ہے نہ کہ انشاء سے تو اس میں اول کو ثانی میں جمع نہیں کیا جائے گا بلکہ اقرار کی وجہ سے رجوع بھی ممکن نہ رہا تو گذشتہ تطبیق کی صورت نکالی گئی۔

وجہ فرق اور قیاس کا جواب:

قولہ بخلاف قولہ انت طالق الخ: یہاں سے مصنف غیر مدخول بہا عورت کو کہا جانے والا جملہ "انت طالق واحدۃ لابل ثنتین" اور اقرار میں کہا جانے والا "لفلان علی الف لا بل الفان" کے درمیان وجہ فرق بیان کررہے ہیں اور یہی امام زفر کے قیاس کا جواب بھی ہے کہ امام زفر کا مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرنا درست نہیں اس لیے کہ طلاق دینا انشاء ہے کہ معدوم چیز کو موجود کرنا ہے جب کہ اقرار کرنا اخبار ہے کہ موجود چیز کی خبر دینا ہے اور غلطی خبر دینے میں واقع ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں لہذا مسئلہ اقرار میں غلطی کے تدارک کے لیے تطبیق کی صورت نکالی گئی جیسا کہ پیچھے بیان ہوئی جب کہ طلاق از قبیل انشاء ہے کہ جس میں غلطی کا احتمال نہیں کہ اس میں "لابل ثنتین" کو واحدۃ کی جگہ رکھا جائے لہذا عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق کے ساتھ ہی بائنہ ہو جائے گی اگلی دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی اگر طلاق اخبار کے طریقے سے ہو مثلاً "طلقتك امس" میں نے تجھے کل گذشتہ دن طلاق دی تھی بلکہ دو تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی کہ یہ جملہ خبریہ ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے لہذا ابل کے ذریعے جملہ اول سے ثانی کی طرف رجوع کر کے دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

"۲۲: فَصْلٌ لٰكِنَّ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُوْنُ مُوْجِبُهٗ اِثْبَاتَ مَا بَعْدَهٗ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهٗ فَثَابِتٌ بِدَلِيْلِهٖ وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِيْ بَعْدَهٗ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانِفٌ مِثَالُهٗ مَا ذَكَرَهٗ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلٰكِنَّهٗ غَصَبٌ لَزِمَهُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْيَ كَانَ

فِي السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذَالِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلٰكِنْ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ يَلْزَمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي أَصْلِ الْمَالِ".

لکن نفی کے بعد استدراک کے لیے آتا ہے پس لکن کا موجب اپنے مابعد کو ثابت کرنا ہے اور رہی لکن کے ماقبل کی نفی تو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اور اس کلمہ کے ذریعے عطف کلام کے متسق ہونے کے وقت ثابت ہوگا پس اگر کلام متسق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی جو لکن کے بعد ہے ورنہ وہ کلام مستانف ہوگا اتساق کی مثال وہ ہے کہ جس کو امام محمد نے جامع کبیر میں ذکر کیا کہ جب کوئی شخص کہے فلاں کے میرے ذمہ قرض کے طور پر ایک ہزار روپے ہیں تو اس فلاں نے کہا نہیں لیکن وہ غصب کے ہیں تو مقر کو مال لازم ہوگا کیونکہ کلام متسق ہے پس یہ بات ظاہر ہوئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں اور اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اس لونڈی کی قیمت سے ایک ہزار روپے ہیں تو اس پر فلاں نے کہا نہیں لونڈی تمہاری ہی لونڈی ہے لیکن میرے لیے تم پر ایک ہزار ہے تو مقر پر مال لازم ہوگا پس یہ بات ظاہر ہوئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں۔

لکن کا معنی:

قولہ لکن للاستدارك الخ: لکن حروف معانی میں سے ایک حرف ہے اگر اس کو نون کی تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے اگر نون کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو حروف عاطفہ میں سے ہے۔ لٰكِنْ ہو یا لٰكِنَّ ہو دونوں استدراک کا معنی دینے میں مشترک ہیں اگر چہ بعض شارحین اصول الشاشی نے یہ اشکال قائم کیا ہے کہ بات حروف عاطفہ کی چل رہی تھی جو حروف غیر عاملہ میں سے ہیں جب کہ یہاں ذکر حروف مشبہ بالفعل میں سے لٰكِنَّ کا کیا گیا جو کہ حروف عاملہ میں سے ہے لیکن یہ اشکال کوئی اہمیت کا حامل نہیں کیونکہ صاحب اصول الشاشی اہل اصول میں سے ہیں اور اہل اصول حروف معانی سے بحث کرتے ہیں کہ جس طرح عنوان ہی "فی تقریر حروف المعانی" قائم کیا تھا چونکہ اہل اصول عاملہ و غیر عاملہ سے بحث نہیں کرتے ایسی بحث تو نحوی حضرات کرتے ہیں لہذا جن کے مذہب کو لے کر اعتراض کیا ہے وہ یہاں مراد نہیں اور جن کا مذہب یہاں مراد ہے ان پر اعتراض نہیں۔

لکن استدراک کے لیے آتا ہے، استدراک کا معنی یہ ہے کہ گذشتہ کلام میں پیدا ہونے والے وہم کا ازالہ کرنا

استدراک کہلاتا ہے مثلاً زید اور عمرو دونوں چولی دامن کے دوست ہیں کہ ان کا چلنا پھرنا اکٹھا رہتا ہے اب کسی نے کہا "جاء نی زید" میرے پاس زید آیا اب سننے والے کو یہ وہم ہوا کہ جب زید آیا تو یقیناً عمرو بھی آیا ہوگا تو اس وہم کے ازالے کے لیے لکن کے ذریعے وہم کا ازالہ یوں کیا گیا: "جائنی زید لکن عمرو لم یات"۔

لکن کا محل استعمال، لکن اور بل کے درمیان فرق:

قولہ بعد النفی الخ: سے مصنف نے لکن کے محل استعمال کو بیان کیا اور اس کے ساتھ ہی لکن اور بل کے درمیان فرق بھی واضح ہو جاتا ہے لکن کے استعمال کی دو صورتیں ہیں کہ لکن کے ذریعے عطف المفرد علی المفرد ہوگا یا عطف الجملہ علی الجملہ ہوگا اگر عطف الجملہ علی الجملہ ہو تو لکن منفی اور مثبت دونوں جملوں میں آ سکتا ہے: "جائنی زید لکن عمرو لم یات" اسی طرح "ماجاء نی زید لکن عمرو جاء" کہنا درست ہے۔ البتہ یہ بات ضروری ہے کہ جب ایک جملہ معنی کے اعتبار سے مثبت ہو تو دوسرا ضرور منفی ہوگا مثلاً "یسافر زید لکن یقیم عمرو" اس مثال میں پہلے جملے کا معنی مثبت ہے کہ زید سفر کر رہا ہے اور کہ عمر ٹھہرا ہے یہ معنی منفی ہے کہ سفر نہ کرنے کے معنی میں ہے۔ اگر عطف المفرد علی المفرد ہو تو لکن کے استعمال کے لیے شرط یہ ہے کہ لکن سے قبل نفی ہو مثلاً "ماجاء نی زید لکن عمرو" لیکن "جائنی زید لکن عمرو" کہنا درست نہ ہوگا جب کہ بل کے لیے یہ شرط نہیں کہ اس سے پہلے نفی ہو بلکہ بل دونوں طرح استعمال ہوتا ہے مثلاً "جائنی زید بل عمرو" اسی طرح "ماجاء نی زید بل عمرو" لکن اور بل کے درمیان دوسرا فرق مصنف نے "فیکون موجبہ الخ" سے بیان کیا ہے کہ لکن کا حکم یہ ہے کہ یہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے اور رہی ماقبل نفی کی بات تو وہ مستقل حرف نفی کے ذریعہ ہوگی اس نفی میں لکن کا کچھ عمل دخل نہ ہوگا جب کہ بل اپنے مابعد کا اثبات اور ماقبل کی نفی معنی وضعی کے لحاظ سے کرتا ہے۔

لکن کے معنی کے لیے شرط:

قولہ والعطف بھذہ الکلمۃ الخ: مصنف نے لکن کے استدراک کا معنی دینے کے لیے یہ شرط بیان کی ہے کہ لکن استدراک کے لیے تب ہوگا کہ جب کلام متسق ہو اور متسق کے لیے دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے: ۱: لکن کا مابعد ماقبل سے جڑا ہوا ہو۔ ۲: لکن کے ماقبل اور مابعد کا محل الگ الگ ہو اگر لکن سے پہلے کلام کر کے سکوت کیا پھر لکن کے بعد کلام کیا تو یہ کلام متصل نہ ہوا اسی طرح لکن جس جملہ میں استعمال ہوگا اس میں اگر نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک ہو کہ اسی کی نفی اور اسی کا اثبات ہو تو اس صورت میں لکن عطف وربط کا فائدہ نہ دے گا بلکہ لکن مستانفہ بن

جائے گا اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے تین مثالیں درکار ہیں ایک مثال ایسی ہو کہ جس میں متسق کی دونوں شرطیں پائی جائیں کہ کلام متصل بھی ہو اور نفی واثبات کا محل بھی الگ الگ ہو اور دوسری مثال ایسی ہو کہ جس میں متسق کی پہلی شرط فوت ہو اور تیسری مثال ایسی ہو کہ جس میں متسق کی دوسری شرط فوت ہو۔

دونوں شرطیں پائے جانے کی مثالیں:

قولہ مثالہ فاذکر محمد الخ: مصنف نے کلام متسق کی دونوں شرطیں پائی جانے کی مثالیں امام محمد کی کتاب جامع کبیر سے دی ہیں کلام متسق کی پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے حق میں اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف" کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار قرض ہے تو فلاں نے کہا "لا ولکنہ غصب" کہ تجھ پر ایک ہزار بطور قرض نہیں لیکن وہ غصب کے ہیں تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہوں گے۔ کیونکہ مقر کا کلام ولکنہ غصب کلام متسق اور اثبات ونفی کے محل بھی ایک نہیں کیونکہ مقر نے اپنے کلام "لا" کے ذریعے سے صرف سبب مذکور کی نفی کی ہے اور "لکنہ" لا کر قرض کے بجائے غصب کو سبب ٹھہرا کر مال کو ثابت کیا ہے لہذا نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے کہ لزوم مال میں تو متفق ہیں کہ ایک ہزار ہی ہے لیکن اختلاف سبب میں ہے جب کہ اصل مقصود میں کوئی اختلاف نہیں تو اسباب میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور مقر پر مقرلہ کے ایک ہزار لازم ہوں گے۔

کلام متسق کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کے لیے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف من ثمن هذه الجارية" کہ فلاں کا مجھ پر اس لونڈی کی قیمت سے ایک ہزار ہے تو دوسرے نے کہا "لا الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف" نہیں لونڈی تو تیری ہے لیکن میرے تجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ کلام بھی متسق ہے یہاں نفی سبب میں ہے اصل مقصود میں نہیں لہذا سبب میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ **قاعدہ** ہے "الاتفاق علی الحکم لایعتبر الاختلاف فی السبب" لہذا مقر پر مقرلہ کے ایک ہزار لازم ہوں گے۔

"وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهٖ عَبْدٌ فَقَالَ هٰذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ آخَرَ فَإِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّ لَهُ الثَّانِيْ لِأَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ وَإِنْ فَصَّلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْأَوَّلِ فَيَكُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّ لَهٗ رَدًّا لِلْإِقْرَارِ وَلَوْ أَنَّ أَمَةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰى لَا أُجِيْزُ

الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ أُجِيْزُهُ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِاَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَاِنَّ نَفْيَ الْاِجَازَةِ وَاِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَايَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهٗ لٰكِنْ أُجِيْزُهٗ اِثْبَاتَهٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لَا اُجِيْزُهٗ وَلٰكِنْ أُجِيْزُهٗ اِنْ زِدْتَنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِائَةِ يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِاَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْاِتِّسَاقُ وَلَا اِتِّسَاقَ"۔

اور اگر مقر کے قبضہ میں ایک غلام ہو اور وہ کہے یہ فلاں کا غلام ہے پس اس فلاں نے کہا میرا کبھی نہ تھا لیکن وہ فلاں شخص کا ہے تو اگر اس نے کلام کو ملا کر کہا ہے تو غلام مقر لہ ثانی کے لیے ہوگا تو اس کے لیے نفی اثبات کے متعلق ہوگی اور اگر اس نے کلام کو ملا کر نہیں کہا تو غلام مقر لہ اول کے لیے ہوگا اور مقر لہ کا قول مقر کے اقرار کا رد ہوگا اور اگر لونڈی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر سو درھم کے عوض اپنا نکاح کر لیا پس آقا نے کہا میں سو درھم کے عوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس درہموں کے عوض نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا اس لیے کہ آقا کا کلام متسق نہیں ہے۔ اس لیے کہ اجازت کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ثابت نہیں ہوسکتا پس آقا کا قول "لکن اجیز" عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کو ثابت کرنا ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا میں اس کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لیے سو پر پچاس کا اضافہ کرے تو یہ کہنا نکاح کو فسخ کرنا ہوگا بیان کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور اتساق یہاں موجود نہیں۔

اتساق وعدم اتساق کی مثال:

قولہ ولو کان فی یدہ الخ: مصنف نے اس عبارت میں دو مثالیں ذکر کی ہیں کہ ایک صورت فرض کر کے اتساق کی مثال دی دوسری صورت فرض کر کے عدم اتساق کی مثال دی کلام اتساق کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ یہ غلام فلاں شخص کا ہے تو اس پر فلاں نے کہا کہ یہ میرا نہیں بلکہ فلاں کا ہے چونکہ مقر اول کا کلام متصل ہے لہذا مقر لہ ثانی کے لیے غلام ثابت ہو جائے گا کہ اس صورت میں لکن عاطفہ کی دونوں شرطیں پائی گئیں کہ مقر لہ اول کا کلام متصل بھی ہے اور لکن کے ماقبل اور مابعد کا محل بھی الگ الگ ہے

کہ لکن سے قبل نفی اپنی ملک سے کی اور لکن کے بعد اثبات دوسرے کے لیے ہے۔ لہذا غلام مقرلہ ثانی کے لیے ہوگا عدم اتساق کی مثال یوں بنے گی کہ مقرلہ اول نے مقر کے کلام کے بعد ما کان لی قط کہہ کر خاموشی اختیار کرلی پھر مزید جملہ کہا کہ یہ غلام فلاں کا ہے تو اس صورت میں کلام میں اتساق نہ ہونے کی وجہ سے لکن استدراک کے لیے نہ ہوگا بلکہ مستانفہ ہوگا اور غلام مقر کی ملک میں باقی رہے گا۔

اتساق کی شرط ثانی کے فقدان کی مثالیں:

قولہ ولو ان امۃ الخ: اب یہاں سے مصنف اتساق کی دوسری شرط کہ لکن کے ماقبل اور مابعد کا محل الگ الگ ہو اس کے پائے جانے پر دو مثالیں پیش کر رہے ہیں مثالوں کو سمجھنے سے قبل ایک تمہیدی مقدمہ سمجھنا ضروری ہے کہ غلام ولونڈی آقا کی اجازت کے بغیر کچھ کام نہیں کر سکتے لہذا اگر لونڈی نے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو نکاح آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر اجازت دے دی تو نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل ہوگا اور لونڈی کو جو مہر ملے گا وہ آقا کا ہوگا'

پہلی مثال دیکھیے کہ لونڈی نے آقا کی اجازت کے بغیر کسی سے سو درھم کے عوض نکاح کرلیا اور جب آقا کو خبر ہوئی تو اس نے کہا کہ میں ایک سو درھم کے عوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا بلکہ ڈیڑھ سو درھم کے عوض اجازت دیتا ہوں تو اس لونڈی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا اس لیے کہ "لکن اجیز" کلام متسق نہیں ہے کیونکہ متسق کلام کی دو شرطوں میں سے ایک شرط یہ تھی کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو جب کہ آقا کے کلام میں نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک ہی عقد نکاح ہے لہذا محل کے الگ نہ ہونے کی وجہ سے لکن عاطفہ نہیں ہوگا بلکہ مستانفہ ہوگا گویا آقا کا کلام "لکن اجیز" مستقل کلام ہے جس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں لہذا "لکن اجیز" کے ذریعے ایک نئے نکاح کا ڈیڑھ سو درھم کے عوض ایجاب کیا اگر لونڈی کے شوہر نے قبول کرلیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا ورنہ نہیں اسی بات کو مصنف نے "فکان قولہ لکن اجیز الخ" سے بیان کیا کہ آقا نے "لا اجیز" سے نکاح کو باطل کیا اور نئے نکاح کا ایجاب "ولکن اجیز" سے کیا اور نکاح کا انعقاد از سر نو شوہر کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

اگر یہ اشکال پیدا ہو کہ آقا نے جس نکاح کی نفی کی ہے وہ سو درھم کے عوض ہے اور جس کا اثبات کیا ہے وہ ڈیڑھ سو درھم کے عوض ہے لہذا رقم کے تغایر کی وجہ سے محل الگ الگ ہوا پھر مصنف نے ایک محل کیسے کہا؟ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نکاح میں مہر تابع ہے اصل نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح مہر کے ذکر کیے بغیر اور نفی کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے اور اس صورت میں مہر مثلی واجب ہوتا ہے اگر مہر کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کے باوجود نکاح منعقد ہو جاتا ہے

تو اسی طرح نکاح کے مہر میں رقم کی مقدار میں فرق کرنے نہ کرنے سے کچھ فرق نہیں پڑتا لہذا اصل نکاح کا اعتبار ہے اور آقا کے کلام میں "لا اجیز" سے جس کی نفی ہے "لکن اجیز" سے اسی کی نفی ہے جب کلام میں اتساق نہیں تو لکن کی وجہ سے عطف کرنا درست نہ ہوا لہذا الکن مستانفہ ہوا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ آقا نے لونڈی کے نکاح کی خبر سننے کے بعد کہا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن اجازت دیتا ہوں اس صورت میں کہ میرے لیے سو پر پچاس کا اضافہ کیا جائے اس مثال کی صورت حال وہی ہے جو پہلے کی تھی کہ کلام متسق کی یہ شرط مفقود ہے کہ لکن کے ماقبل اور مابعد کا محل ایک نہ ہو جب کہ یہاں جس چیز کی نفی کی جا رہی ہے اسی کا اثبات کیا جا رہا ہے اور یہاں کلام ثانی کلام اول کے لیے بیان بھی نہیں بن سکتا کیوں کہ بیان کے لیے بھی کلام کا متسق ہونا ضروری ہے جب کہ یہاں موجود نہیں آقا کے قول "ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" اور "لکن اجیزہ زدتنی خمسین علی المائۃ" کا ایک ہی حکم ہے۔ صرف الفاظ کا فرق ہے اور حکم اصل مقصود ہی پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "انما یبتنی الحکم علی المقصود لا علی ظاهر اللفظ"۔

"۲۳: فَصْلٌ اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتّٰى كَانَ لَهٗ وِلَايَةُ الْبَيَانِ وَلَوْ قَالَ وَكَّلْتُ بِبَيْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا كَانَ الْوَكِيْلُ اَحَدَهُمَا وَيُبَاحُ الْبَيْعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ اَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ اِلٰى مِلْكِ الْمُوَكِّلِ لَا يَكُوْنُ لِلْاٰخَرِ اَنْ يَّبِيْعَهٗ وَلَوْ قَالَ لِثَلٰثِ نِسْوَةٍ لَهٗ هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ طُلِّقَتْ اَحَدُ الْاُوْلَيَيْنِ وَطُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِي الْحَالِ لِانْعِطَافِهَا عَلَى الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِيْ بَيَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ اَحَدُكُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَهٰذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ لَا اُكَلِّمُ اَحَدَ هٰذَيْنِ وَهٰذَا فَلَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْ اَحَدَ الْاُوْلَيَيْنِ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْاَوَّلَ وَحْدَهٗ يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَ اَحَدَ الْاٰخَرَيْنِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا كَانَ لَهٗ اَنْ يَّبِيْعَ اَحَدَهُمَا اَيُّهُمَا شَاءَ"۔

یہ فصل حرف او کے بارے میں ہے حرف او مذکور دو چیزوں میں سے کسی ایک کی شمولیت کے لیے آتا ہے اور اسی وجہ سے اگر آقا نے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ تو آقا کا یہ قول اس کے قول "احدهما حر"

کے درجہ میں ہوگا حتی کہ آقا کے لیے بیان کا اختیار ہوگا اور اگر آقا نے کہا میں نے اس غلام کو بیچنے کا وکیل اس کو بنایا یا اس کو تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کے لیے فروخت کرنا مباح قرار دیا جائے گا اور اگر غلام کو ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیچ دیا پھر وہ غلام مؤکل کی طرف لوٹ آیا تو دوسرے کے لیے اس غلام کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں سے کہا اس کو طلاق یا اس کو طلاق اور اس کو طلاق تو پہلی دو میں سے ایک مطلقہ ہو جائے گی اور ان دونوں میں سے جو مطلقہ ہے اس پر عطف کی وجہ سے تیسری بیوی فی الفور مطلقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں میں سے ایک کو بیان کرنے میں شوہر کو اختیار ہوگا یہ قول اسی درجہ میں ہے کہ اگر اس نے یہ کہا ہو تم دونوں میں سے ایک کو طلاق اور اس کو اور اسی بناء پر امام زفر نے کہا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا تو اس کا یہ قول اس کے قول "لا اکلم احد المذکورین وھذا" کے درجہ میں ہوگا۔ پس حالف حانث نہ ہوگا جب تک پہلے دو شخصوں میں سے ایک سے اور تیسرے سے گفتگو نہ کرلے اور ہمارے نزدیک اگر اس نے تنہا پہلے سے گفتگو کرلی تو حانث نہ ہوگا جب تک ان دونوں سے گفتگو نہ کرلے اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا تو اس غلام کو یا اس کو فروخت کر تو اس کے لیے اختیار ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس ایک کو چاہے فروخت کرے۔

او کا معنی:

قولہ او لتناول احد المذکورین: حروف معانی میں سے ایک حرف عطف "او" ہے کہ جس میں دو مذہب ہیں: ۱: جمہور اصولیوں اور نحویوں کے نزدیک "او" مذکور دو چیزوں میں سے بغیر کسی تعیین کے کسی ایک کے لیے حکم کی شمولیت کو ثابت کرتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کے لیے حکم کی شمولیت کو ثابت کرتا ہے مثلاً "جائنی زید او عمرو" کہ اس میں آنے کا حکم بغیر کسی تعیین کے زید یا عمرو میں سے کسی ایک کو شامل ہے۔ اور دو چیزوں کی قید کم از کم کی ہے جبکہ معطوفات زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔ ۲: بعض اصولیوں اور بعض نحویوں کے نزدیک کلمہ او تشکیک کے لیے آتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے حکم میں شک کو ثابت کرتا ہے لیکن دوسرا مذہب درست نہیں ہے کیونکہ او کی وضع احد المذکورین کے لیے ہے نہ کہ شک کے لیے چونکہ او حروف معانی میں سے ہے کہ جس کی وضع افہام کے لیے ہے جب کہ شک معنی افہام کے خلاف ہے نیز کلمہ او انشاء میں استعمال ہوتا ہے حالانکہ انشاء شک کا احتمال نہیں

رکھتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلمہ او کی وجہ سے ثبوت حکم میں تردد وشک نہیں ہوتا ہے بلکہ حکم حتمی وقطعی ہوتا ہے مگر حکم کی شمولیت میں تعیین کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ حکم معطوف علیہ اور معطوف میں سے کس کے لیے ہے۔ اگر اس اعتبار سے تشکیک سے تعبیر کریں تو کچھ تطبیق ہو سکتی ہے لیکن او وضع کے لحاظ سے تشکیک کے لیے نہیں۔

محلِ استعمال کی حیثیت سے تعیینِ معنی:

مثالوں پر بحث کرنے سے پہلے مثالوں میں کلمہ او کے معنی کی تعیین کے لیے مصنف ہی کا بیان کردہ ضابطہ بطور تمہید مثالوں سے پہلے ملاحظہ کیجیے تاکہ مثالوں میں کلمہ او کا معنی مختلف حیثیت سے پیش نظر رہے اگرچہ مصنف نے چند مثالوں کے بعد اسی ضابطہ کو ذکر کیا ہے۔

کلمہ او کا استعمال دو حال سے خالی نہیں کہ جملہ خبریہ میں ہوگا یا جملہ انشائیہ میں اگر جملہ خبریہ میں ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ جملہ مثبتہ ہوگا یا منفیہ اگر جملہ خبریہ مثبتہ ہو تو متکلم کو احد المذکورین میں سے کسی ایک کی تعیین کا اختیار ہو گا کہ جس کو استحقاق بیان یا ولایت بیان بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ کسی آزاد شدہ غلام کے متعلق کہا جائے "ھذا حر او ھذا" اس کی مزید وضاحت مثال میں آئے گی اگر جملہ خبریہ منفیہ ہے تو نفی معطوف علیہ اور معطوف دونوں کو شامل ہوگی اس صورت میں او تعمیم کے لیے ہوگا جیسے "لا اکلم ھذا او ھذا" اگر جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو وہاں تخییر کے لیے ہوگا مثلاً "ھذہ طالق او ھذہ طالق" تو اس صورت میں او تخییر کے لیے ہوگا۔

قولہ ولھذا حر او ھذا الخ: چونکہ او احد المذکورین میں سے کسی ایک کے حکم کی شمولیت کے لیے آتا ہے وہ شمولیت کبھی علی سبیل البدل ہوگی اور کبھی علی سبیل العموم ہوگی مصنف نے دونوں طرح کی مثالیں ذکر کی ہیں۔

شمولیت حکم علی سبیل البدلیت کی مثال:

علی سبیل البدلیت سے مراد یہ ہے کہ تعیین سے قبل معطوف علیہ اور معطوف میں سے کسی ایک کو حکم شامل ہوتا ہے پھر تعیین کے بعد متعین کردہ کو شامل ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے اگر آقا نے غلام کی آزادی کی خبر دیتے ہوئے کہا "ھذا حر او ھذا" یہ غلام آزاد ہے یا یہ گویا آقا کا یہ کلام "احدھما حر" کے درجہ میں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک آزاد ہے تو دونوں کو آزادی کا حکم شامل نہ ہوگا مگر تعیین سے ایک آزاد ہو جائے گا اور "ھذا حر او ھذا" یہ انشا بھی بن سکتا ہے کہ اگر آقا فی الحال آزادی مراد لے۔

شمولیت حکم علی سبیل العموم کی مثال:

علی سبیل العموم سے مراد یہ ہے کہ تعیین سے قبل معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کو حکم شامل ہوتا ہے مگر تعیین کے بعد وہ حکم صرف ایک کے لیے ثابت ہوگا اس کی تعیین کبھی متکلم کی طرف سے اور کبھی مخاطب کی طرف سے ہوگی اس کی مثال یہ ہے اگر آقا نے اپنے غلام کو بیچنے کے لیے دو مردوں میں سے کسی ایک کو وکیل بناتے ہوئے کہا: "وکلت ببیع هذا العبد هذا او هذا" میں نے اس غلام کو بیچنے کا وکیل اس کو بنایا یا اس کو چونکہ آقا بیچنے کا اختیار ایک اجنبی شخص کو دے رہا ہے جو پہلے اس کو حاصل نہ تھا لہذا آقا کا یہ قول انشاء ہے گذشتہ یہ پڑھا ہے کہ جملہ انشائیہ میں او تخییر کے لیے ہوتا ہے لہذا بغیر کسی تعیین کے علی سبیل العموم دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنے کا اختیار ہوگا باقی وکالت کی تعیین میں جو جہالت ہے یہ ہلکی ہے جو وکالت میں جھگڑے تک نہیں لیجاتی بخلاف بیع اور اجارہ کے کہ ان میں جہالت کی گنجائش نہیں نیز جہاں تخییر ہو وہاں اباحت ضرور ہوگی بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو چونکہ اجنبی شخص کے لیے کسی کے مال میں تصرف کا حق حاصل نہیں مگر جب وکالت دے دی تو تصرف کی اباحت حاصل ہوگئی اور چونکہ اباحت میں عموم ہوتا ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک کو وکالت کا حق حاصل ہے مگر کلمہ او کا تقاضا ہے کہ کسی ایک کے فروخت کرنے اور آزاد کرنے سے مؤکل کا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور یہاں تعیین مخاطب کے عمل سے ہو رہی ہے لہذا اگر وہی غلام پھر کسی طرح مؤکل کے قبضہ میں آجائے تو دوبارہ سابقہ وکالت کی بناء پر کسی ایک وکیل کو فروخت کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

جملہ انشائیہ کی دوسری مثال:

قوله ولو قال لثلث نسوة الخ: اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں سے کہا "هذه طالق او طالق وطالق" کہ یہ طلاق والی ہے یا یہ طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے۔ شوہر نے پہلی دو بیویوں کو طلاق دینے میں ان کے درمیان کلمہ او داخل کیا ہے لہذا پہلی دو میں سے کسی ایک کو بغیر تعیین کے طلاق ہوگی اور اس میں تعیین کا حق شوہر کو حاصل ہے کیونکہ جملہ انشائیہ میں کلمہ او تخییر کے لیے آتا ہے کہ شوہر جس کی بھی تعیین کرے گا وہی مطلقہ ہوگی اور تیسری بیوی کی طلاق کے لیے واؤ کو لایا ہے اور واؤ مطلقاً جمع کے لیے ہے جو فی الفور واقع ہو جائے گی اس میں تعیین کی حاجت ہی نہیں۔

ائمہ احناف کے مابین اختلافی مثال:

قولہ وعلی ھذا قال زفر الخ: امام زفر نے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ) کے ساتھ مسئلہ یمین میں اختلاف کیا ہے مسئلہ یمین یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا "لا اکلم ھذا او ھذا وھذا" کہ میں اس سے کلام نہیں کروں گا یا اس سے اور اس سے تو امام زفر نے مسئلہ یمین کو مسئلہ طلاق پر قیاس کیا کہ جس طرح گزشتہ طلاق کے مسئلہ میں پہلی دونوں میں سے ایک کو اور تیسری کو طلاق واقع ہوئی اسی طرح جب تک حالف پہلے دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے سے کلام نہیں کرے گا تو حانث نہ ہوگا چونکہ حالف کا مقصد ہی یہی ہے کہ پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے بات نہیں کروں گا۔ جب کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دون صورتوں میں حانث ہوجائے گا: ۱: اگر صرف پہلے سے بات کی۔ ۲: دوسرے اور تیسرے دونوں سے اکٹھی بات کی اور ایک صورت میں حانث نہ ہوگا کہ جب آخر والوں میں سے صرف ایک سے بات کی۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام زفر کے نزدیک تینوں صورتوں میں سے فقط ایک صورت میں حانث ہوگا اور دو میں نہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دو صورتوں میں حانث اور ایک میں حانث نہ ہوگا۔

وجہ فرق:

امام زفر کا قسم والی مثال کو طلاق والی مثال پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ طلاق والی مثال مثبت کی ہے جب کہ قسم والی مثال منفی کی ہے حالانکہ ان کے اصول میں فرق ہے وہ اس طرح کہ او دو غیر متعین چیزوں میں سے کسی ایک کے لیے آتا ہے وہ اگر چہ وضع کے اعتبار سے معرفہ ہو مثلاً ہذا وغیرہ مگر وہ ابہام کی وجہ سے نکرہ ہوتا ہے اور جب نکرہ تحت نفی آجائے تو اس کے متعلق مسلمہ **قاعدہ** ہے: "النکرۃ تحت النفی تفید العموم" کہ جب نکرہ تحت نفی ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اور عموم اس صورت میں ہے کہ جو ائمہ ثلاثہ نے بیان کی کہ صرف پہلے سے بات کی تو حانث آخر والے دونوں سے بات کی تو حانث اگر آخری دو میں سے ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ واؤ جمعیت کے لیے آتی ہے جو اس صورت میں مفقود ہے۔

جملہ انشائیہ کی مثال:

قولہ ولو قال بعر ھذا او ھذا الخ: اگر آقا نے کسی شخص کو اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو فروخت کرنے کا

وکیل بنایا تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ دو غلاموں میں سے جس کو چاہے فروخت کرے کیونکہ یہ جملہ انشائیہ ہے کہ جس میں او تخییر کے لیے آتا ہے۔

"وَلَوْ دَخَلَ اَوْ فِي الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰى هٰذَا اَوْ عَلٰى هٰذَا يُحَكَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوْجَبُ الْاَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهُ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا التَّشَهُّدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلٰوةِ لِاَنَّ قَوْلَهُ عليه السلام اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ عَلَّقَ الْاِتْمَامَ بِاَحَدِهِمَا فَلَا يُشْتَرَطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَقَدْ شُرِطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يُشْتَرَطُ قِرَائَةُ التَّشَهُّدِ ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تُوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَذْكُوْرَيْنِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لَا اُكَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَفِي الْاِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيْرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هٰذَا اَوْ ذَالِكَ وَمِنْ ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيْرِ عُمُوْمُ الْاِبَاحَةِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ"۔

اور اگر حرف او مہر میں داخل ہوا اس طریقہ سے کہ مرد نے کسی عورت سے اس مقدار پر شادی کی یا اس پر تو امام اعظم کے نزدیک مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اس لیے کہ لفظ او ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہے اور اصل واجب مہر مثل ہے لہذا اس مقدار کو ترجیح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہے اور اسی اصل پر بنا کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ تشہد نماز میں رکن نہیں اس لیے نبی ﷺ کا فرمان اے عبداللہ بن مسعود جب تو یہ پڑھ لے یا اس کو کرلے تو تیری نماز پوری ہوگئی تو حضور نے نماز کی تکمیل کو دو میں سے ایک کے ساتھ معلق فرمایا پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو شرط قرار نہیں دیا جا سکتا اور قعدہ آخیرہ کو بالاتفاق شرط قرار دیا گیا ہے لہذ اقرات تشہد شرط نہ ہوئی پھر یہ کلمہ مقام نفی میں مذکورین میں سے ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے حتی کہ اگر کسی نے کہا میں اس سے یا اس سے کلام نہیں کروں گا تو وہ شخص حانث ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے کسی بھی ایک سے کلام کرلے اور اثبات میں کلمہ او مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا صفت تخییر کے ساتھ جیسا کہ ان کا قول تو اس کو لے یا اس کو اور تخییر کی ضرورت

میں سے اباحت کا عام ہونا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا یمین کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اس متوسط درجہ کے کھانے میں سے جوتم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان مساکین کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

او عدم تخییر وعموم کی صورت:

قولہ ولو دخل او فی المھر الخ: اس کی صورت یہ ہے کہ جب مہر کے ذکر میں کلمہ او لایا جائے مثلاً شوہر بیوی سے کہے میں نے تجھ سے ایک ہزار مہر پر یا دو ہزار مہر پر نکاح کیا اس مہر کے متعلق امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے سیدنا امام اعظم کے نزدیک شوہر کا یہ تسمیہ فاسد ہوگا۔شوہر کا یہ کلام اگرچہ انشا ہے کہ نکاح انشا کے قبیل سے ہے پھر بھی او تخییر کے لیے نہیں ہوگا کہ شوہر کو تعیین کا اختیار ہو بلکہ تسمیہ کے مقدار کی جہالت کی وجہ سے سرے سے ہی فاسد ہوگا اور امام اعظم کے نزدیک یہ اصول ہے کہ جب مجہول شی کو مہر قرار دیا جائے یا جو مہر کی صلاحیت نہ رکھتی ہو یا مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو مہر مثل واجب ہوگا لہذا اس صورت میں بھی مہر مثل ہی واجب ہوگا اور جو مقدار مہر مثل کے قریب ہوگی وہی مراد ہوگی اگر شوہر کا یہ کلام خبر بھی ہو کہ گذشتہ نکاح کی خبر ہو تو تب بھی تسمیہ میں جہالت کی وجہ سے شوہر کو تعیین کا اختیار نہ ہوگا اگر چہ جملہ خبریہ میں متکلم کو استحقاق بیان حاصل رہتا ہے مگر یہاں نہیں۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک تسمیہ صحیح ہے اور عورت کو ہر حالت میں مہر کی وہ مقدار ملے گی جو کم ہے کیونکہ وہ مقدار یقینی ہے اور زیادتی والی مقدار شبہ والی ہے کہ اس پر شوہر راضی بھی ہو سکتا ہے اور نہیں بھی راضی ہو سکتا لہذا ایک ہزار مہر ہوگا۔

احد المذکورین کی مثال:

قولہ وعلی ھذا قلنا الخ: مصنف نے او کے معنی سے ایک فقہی مسئلہ متفرع کیا ہے کہ آخری قعدہ میں تشہد کا پڑھنا امام اعظم کے نزدیک فرض نہیں کیونکہ حضور ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو تشہد سکھاتے ہوئے فرمایا جب تو یہ پڑھ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہو جائے گی اس حدیث میں پڑھ لینے سے مراد تشہد کا پڑھنا ہے اور کر لینے سے مراد بیٹھنا ہے اور حضور ﷺ نے نماز کی تکمیل کو ان دو میں سے کسی ایک کے ساتھ معلق فرمایا کہ فرض چیز صرف ایک ہے کہ ان کے درمیان کلمہ او داخل ہے جو اس بات کا مانع ہے کہ دونوں کو فرض قرار دیا جائے اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ تشہد کھڑے ہونے کی حالت میں پڑھنا جائز نہیں بلکہ بیٹھ ہی کر پڑھی جائے گی، اس اہمیت کی وجہ سے قعدہ اخیرہ فرض ہے جب ایک کو بالاتفاق فرض قرار دیا جا چکا تو تشہد کے پڑھنے کو فرض قرار دینا درست نہیں کیونکہ کلمہ او

کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی ایک فرض ہو لہذا تشہد میں بیٹھنا فرض ہے اور تشہد کا پڑھنا واجب ہوا اور ترک واجب پر سجدہ سہو لازم آتا ہے کہ جس کی ادائیگی سے واجب کی کمی کا ازالہ ہو جائے گا جب کہ امام شافعی کے نزدیک تشہد پڑھنا بھی فرض ہے ان کی دلیل حضور ﷺ کا عمل مواظبت ہے کہ آپ نے ہمیشگی فرمائی لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً ہمیشگی فرمانا واجب کی دلیل نہیں ہے اور حدیث میں صیغہ "قولوا" جب مطلقاً واقع ہوا ہے تو وجوب کے لیے ہوگا، لہذا تشہد کا پڑھنا فرض نہیں بلکہ واجب ہی ہے۔

او کے متعلق قاعدہ:

قولہ ثم هذه الكلمة الخ: مصنف نے یہاں سے او کے متعلق یہ قاعدہ بیان کیا کہ او تخییر کے لیے بھی آتا ہے جیسا کہ طلاق والی مثال گزری اور تعمیم کے لیے بھی آتا ہے جیسا کہ قسم والی مثال گزری اور عدم تخییر اور عدم تعمیم کے لیے بھی آتا ہے جیسا کہ مہر والی مثال گزری۔ مؤلف اس قاعدے کی وضاحت مثالوں سے قبل محل استعمال کی حیثیت سے تعیین معنی کے عنوان سے کر چکا ہے وہاں ملاحظہ کیجیے۔

تخییر کے لوازم میں سے اباحت کا ہونا:

مصنف نے تخییر کے ضمن میں یہ بات بیان کی کہ تخییر کے لوازم میں سے یہ ہے کہ اباحت میں عموم ہو اس کی مثال قسم کے کفارے سے دی ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فكفارته الخ" اس آیت میں "كفارته" امر کے معنی میں ہے جو لفظاً تو خبر ہے مگر معنی انشاء ہے لہذا انشاء کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ تم تین امور میں سے کوئی ایک ادا کرو۔ کفارہ قسم کی تین اصناف کو کلمہ او کے ساتھ بیان کیا گیا: ۱: دس محتاجوں کو کھانا کھلانا۔ ۲: دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا۔ ۳: ایک غلام آزاد کرنا۔ لہذا قسم توڑنے والے کو اختیار ہے کہ ان تین میں سے جس کو بھی ادا کرے گا تو کفارہ ادا ہو جائے گا لہذا اگر کوئی صاحب استطاعت تینوں کو ادا کرنا چاہے تو جمع کرنا مقصود کے خلاف نہیں لہذا تینوں میں سے ایک سے کفارہ ادا ہو جائے گا اور دوسرے دو بطور نفلی صدقہ ہوں گے اور یہ عموم اباحت کی وجہ ہے۔

"وَقَدْ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ قِيْلَ مَعْنَاهُ حَتّٰى يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاُوْلٰى اَوَّلًا حَنِثَ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهٖ وَبِمِثْلِهٖ لَوْ قَالَ لَا اُفَارِقُكَ

أَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ يَكُوْنُ بِمَعْنٰى حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ"۔

اور او کبھی حتی کے معنی میں آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا نہیں تجھ پر کچھ شی یہاں تک کہ وہ رجوع فرمائے ان پر کہا گیا ہے کہ اس کا معنی "حتی یتوب علیھم" ہے علماء احناف نے کہا اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں تو او حتی کے معنی میں ہوگا حتی کہ اگر وہ پہلے گھر میں داخل ہوگیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اولا دوسرے گھر میں داخل ہوگیا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا اور اس کی مثل اگر کسی نے کہا میں تجھ سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ تو میرا قرض ادا کردے۔

او کا مجازی معنی:

قولہ وقد یکون او بمعنی حتی الخ: او مجازا حتی کے معنی میں آتا ہے جہاں بھی مجازی معنی ہو وہاں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔۱: معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان نسبت۔۲: معنی مجازی کو مراد لینے کی شرائط: معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان نسبت یہ ہے کہ جس طرح حتی قابل امتداد (بڑھنے والی) چیزوں کی غایت کے لیے آتا ہے۔ اسی طرح او کا حقیقی معنی احد المذکورین میں بھی دو چیزوں میں سے ایک چیز کا وجود دوسری پر ختم ہوتا ہے۔ معنی مجازی مراد لینے کی دو شرطیں ہیں: ۱: حقیقی معنی کے متروک ہونے پر کوئی قرینہ ہو۔۲: وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

او بمعنی حتی کی مثال قرآن مجید سے:

قولہ: قال اللہ تعالی لیس لك فی الامر الخ: جنگ احد میں جب حضور نبی کریم ﷺ کے دندان مبارک شہید ہوئے تو آپ نے کافروں کے لیے دعا ضرر فرمانے کا ارادہ فرمایا تو اللہ تعالی نے حضور ﷺ کو صبر کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا: "لیس لك من الامر شیء او یتوب علیھم" آپ اس میں سے کسی چیز کے مالک نہیں یہاں تک کہ اللہ ان کافروں کی توبہ قبول فرمائے۔

اس آیت میں حقیقی معنی عطف کے متروک ہونے پر دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل اہل عرب کا استعمال ہے کہ جب او منفی اور مثبت کلام میں واقع ہو تو اہل عرب او کو حتی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں چونکہ آیت میں بھی او سے قبل نفی اور مابعد اثبات ہے۔

دوسری دلیل او کے عاطفہ ہونے پر یہ ہے کہ اگر او عطف کے لیے ہو تو "یتوب" کا عطف یا تو "شیء" پر ہوگا یا "لیس" پر ہوگا یہ دونوں درست نہیں ہیں اس لیے شی پر عطف کی صورت میں فعل کا عطف اسم پر لازم آتا ہے اور لیس پر عطف کی صورت میں مضارع کا ماضی پر عطف لازم آتا ہے جو مستحسن نہیں اگرچہ بعض مخصوص صورتوں میں جائز ہے لہذا جب معنی حقیقی کے ترک پر دو دلیلیں پائی گئیں تو معنی مجازی بطور غایت مراد ہوگا اور معنی مجازی کی دوسری شرط کہ محل معنی مجازی کی صلاحیت رکھتا ہو یہ شرط بھی آیت میں پائی جاتی ہے کہ او سے قبل شیء سے مراد صبر ہے کہ اے حبیب آپ ان کی ایذا رسانیوں پر صبر کریں یہاں تک کہ اللہ تعالی انہیں اسلام کی دولت نصیب کرے یا عذاب دے لہذا صبر کی انتہا توبہ پر ہوئی لہذا یہ محل بھی مجازی معنی کی صلاحیت رکھتا ہے۔

صیغہ تمریض سے اشارہ:

مصنف نے آیت میں او کو حتی کے معنی میں لینے کو "قیــــــل" (صیغہ تمریض) سے اس لیے تعبیر کیا کہ بعض حضرات کے نزدیک یہاں "او الا ان" کے معنی میں ہے۔

مسئلہ یمین سے مجازی معنی کی مثال:

قولہ قال اصحابنا لو قال الخ: علماء احناف نے او کا حتی کے معنی میں ہونے پر ایک مسئلہ یمین متفرع کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا "لاادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار" اس جملہ میں بھی سابقہ آیت کی طرح وہی تفصیل ہے اختصارا یہ کہ او سے قبل کلام منفی ہے اور مابعد مثبت ہے لہذا اہل عرب کے ہاں او حتی کے معنی میں ہے لہذا عدم دخول کی انتہا دوسرے گھر پر ہوئی کہ میں دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوں گا پھر پہلے گھر میں داخل ہوں گا اگر وہ پہلے گھر میں اولا داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم پورا کرنے والا ہوگا۔

اسی طرح کسی نے یوں کہا "لاافارقك او تعضي دیني" تو یہاں بھی آیت والی تفصیل ہے کہ او حتی کے معنی میں ہے کہ جب تک قرض ادا نہیں کرے گا تو میں تجھ سے جدا نہ ہوں گا اگر قرض کی وصولی سے پہلے جدا ہو گیا تو حانث ہو جائے گا اگر قرض کی وصولی سے قبل جدا نہ ہوا تو حانث نہ ہوگا۔

"۲۴: فَصْلٌ حَتّٰى لِلْغَايَةِ كَاِلٰى فَاِذَا كَانَ مَاقَبْلَهَا قَابِلاً لِّلْاِمْتِدَادِ وَمَابَعْدَهَا

يَصْلُحُ غَايَةً لَهٗ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ عَبْدِيْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى يَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰى تَصِيْحَ اَوْ حَتّٰى تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ اَوْ حَتّٰى يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا لِاَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَاَمْثَالُهَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَوْ اِمْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَنِثَ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيْمَهٗ حَتّٰى يَقْضِيَهٗ دَيْنَهٗ فَفَارَقَهٗ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَنِثَ فَاِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ اَنْ يَّضْرِبَهٗ حَتّٰى يَمُوْتَ اَوْ حَتّٰى يَقْتُلَهٗ حُمِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيْدِ بِاِعْتِبَارِ الْعُرْفِ وَاِنْ لَمْ يَكُنِ الْاَوَّلُ قَابِلًا لِلْاِمْتِدَادِ وَالْاٰخَرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ وَصَلُحَ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالْاٰخَرُ جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ لِغَيْرِهٖ عَبْدِيْ حُرٌّ اِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَاَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَا يَحْنَثُ لِاَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ اِلٰى زِيَادَةِ الْاِتْيَانِ وَصَلُحَ جَزَاءً فَيُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ فَصَارَ كَمَا قَالَ اِنْ لَّمْ آتِكَ اِتْيَانًا جَزَاؤُهُ التَّغْدِيَةُ "۔

یہ فصل حتیٰ کے بارے میں ہے: حتیٰ الیٰ کی طرح غایت کے لیے آتا ہے پس جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور حتیٰ کا مابعد اس امتداد کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حتیٰ اپنے حقیقی معنی پر عمل کرنے والا ہوگا اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمد نے بیان کیا کہ جب آقا کہے میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا میرا غلام آزاد ہے یہاں تک کہ تو چیخنے لگے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یا یہاں تک کہ رات کا وقت آ جائے تو کلمہ حتیٰ اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا اس لیے کہ تکرار کے ساتھ ضرب امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں کی سفارش اور اس جیسی چیزیں ضرب کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں پس اگر حالف غایت سے پہلے ہی ضرب سے رک جائے تو حانث ہو جائے گا اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مقروض سے جدا نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ قرض ادا کر دے پس وہ حالت ادائیگی قرض سے پہلے ہی اس مدیون سے جدا ہو گیا تو حانث ہو جائے گا پس جب حقیقت پر عمل کرنا کسی مانع کی وجہ سے متعذر ہو

جیسا کہ عرف مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اسے مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ قتل ہو جائے تو یہ قسم عرف کے اعتبار سے ضرب شدید پر محمول ہوگی اور اگر اول امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور آخر غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ البتہ اول سبب بننے کی اور دوسرا جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی کو جزا پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمدؒ نے بیان کیا کہ جب آقا اپنے غیر سے کہے میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تا کہ تو مجھ کو صبح کا ناشتہ کرائے پس آقا اس غیر کے پاس آیا مگر اس غیر نے اس کو صبح کا ناشتہ نہیں کھلایا تو آقا حانث نہ ہوگا اس لیے کہ صبح کا ناشتہ آنے کی غایت اور انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ ناشتہ کثرت آمد کی طرف بلانے والا ہوتا ہے اور ناشتہ جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا حتی کو جزا پر محمول کیا جائے گا اور حتی لام کیی کے معنی میں ہوگا پس یہ قول ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے کہا اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا کہ جس کا بدلہ ناشتہ ہو۔

حتی کی بحث کا خلاصہ:

قولہ حتی للغایۃ الخ: حتی کی بحث میں مصنف حتی کے استعمال کے تین طریقے بیان کریں گے۔۱: غایت۔ ۲: جزا۔۳: محض عطف۔

حتی کا حقیقی معنی:

حتی کا حقیقی معنی یہ ہے کہ حتی الی کی طرح غایت کے لیے آتا ہے غایت کا معنی یہ ہے کہ جس چیز پر انتہا ہو اور یہ حتی کے بعد ہوتی ہے اور جس چیز کی انتہا ہو اس کو مغیا کہتے ہیں جو حتی سے قبل ہوتی ہے۔

غایت کا مغیا سے تعلق:

غایت کا مغیا سے تعلق دو حال سے خالی نہیں کہ حتی کا مابعد ماقبل کا جز ہوگا یا نہیں اگر جز ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ حتی کا مابعد ماقبل سے قوی ہوگا یا ضعیف بصورت اول جیسے "مات الناس حتی الانبیاء" اور بصورت ثانی قدم "الحجاج حتی المشاۃ" اگر مابعد ماقبل کا جز نہ ہو بلکہ ماقبل سے اتصال ہو جیسے "حتی مطلع الفجر"۔

حقیقی معنی کے لیے شرائط:

قولہ فاذا کان ماقبلھا الخ: حتی کا غایت کے معنی دینے کے لیے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ حتی کے ماقبل ایسا فعل ہو جو دراز ہو سکتا ہو اسی کو مصنف نے ''امتداد'' سے تعبیر کیا ہے اور دوسری شرط یہ ہے کہ حتی کا مابعد ماقبل کی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اسی کو مصنف نے ''غایت'' سے تعبیر کیا ہے جب یہ دونوں شرطیں اکٹھی پائی جائیں گی تو حتی غایت کے لیے ہوگا۔

غایت کی پہلی مثال:

قولہ مثالہ ماقال محمد الخ: امام محمد نے اس کی مثال یوں ذکر کی ہے کہ اگر آقا نے کسی شخص سے کہا ''عبدی حر ان لم اضربك حتی یشفع فلان'' میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں شخص سفارش کرے گذشتہ مثال کی طرح تین صورتیں اور بیان کیں کہ یہاں تک کہ تو چلانے لگے یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یہاں تک کہ رات آ جائے مذکورہ چاروں صورتوں میں حتی غایت کے لیے ہے کیونکہ ان میں غایت کی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں وہ اس طرح کہ حتی کا ماقبل مارنا دراز ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور مابعد سفارش کرنا، چلانا، شکایت کرنا اور رات کا آ جانا چاروں میں سے ہر ایک غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ان چار امور میں سے جو بھی پایا گیا۔ اس تک مار جاری رکھی تو حالف قسم پوری کرنے والا ہوگا کیونکہ جب حتی غایت کے لیے ہو تو قسم سے بری ہونے کے لیے غایت کا وجود ضروری ہے لیکن اگر ان امور سے قبل ہی مار ختم کر دی تو حالف حانث ہو جائے گا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

غایت کی دوسری مثال:

قولہ ولو حلف لایفارق الخ: دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی قرض خواہ نے قسم کھاتے ہوئے کہا ''واللہ لایفارق غریمہ حتی یقضیہ دینہ'' اللہ کی قسم میں مقروض سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ وہ قرض ادا نہ کر دے اس کلام میں بھی حتی غایت کے لیے ہے کہ غایت کی دونوں شرطیں پائی جا رہی ہیں کہ حتی کا ماقبل جدا ہونے اور دراز ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد غایت یعنی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ جب تک قرض ادا نہ کرے اس وقت تک قرض خواہ اس سے الگ نہ ہوا تو قسم پوری کرنے والا ہوگا اگر قرض کی ادائیگی سے قبل ہی الگ ہو گیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اعتراض مقدر کا جواب:

قوله فاذا تعذر العمل الخ: فاذا سے مصنف حتی کے لیے غایت کی دونوں شرطیں پائی جانے کے باوجود غایت کے معنی میں نہ ہونے پر ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب "والله اضربه حتی یموت او یقتله" میں حتی کا ماقبل مارنا دراز ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد مرنا یا قتل ہونا اس مغیا کی انتہا بن سکتا ہے تو پھر اس حتی کو غایت کے لیے ہونا چاہیے تھا حالانکہ فقہاء کرام نے حقیقی معنی کے بجائے عرفی معنی ضرب شدید لیا ہے؟ مصنف نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ جب کسی مانع کی وجہ سے حقیقی معنی غایت پر عمل متعذر ہو تو حتی معنی حقیقی پر محمول نہ ہوگا جیسا مذکورہ مثال میں حقیقی معنی مراد لینے پر عرف مانع ہے کیونکہ عرف عام میں جب کوئی شخص اسی طرح کی قسم کھائے تو اس قسم کو ضرب شدید پر محمول کیا جاتا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے:"الثابت بالعرف کالثابت بالنص" لہذا اگر قسم کھانے والے نے خوب پٹائی کی تو حانث نہ ہوگا اگر ہلکی پٹائی کی جو ضرب شدید نہیں کہلاتی تو حانث ہو جائے گا۔

پہلا معنی مجازی، حتی جزائیہ:

قوله وان لم یکن الاول قابلا الخ: جب غایت کی دونوں شرطیں یا کوئی ایک شرط نہ پائی جائے لیکن حتی کا ماقبل سبب اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو وہاں حتی سببیہ ہوگا جو لام کی کے معنی میں ہوگا کہ جس طرح "لام کی" کا ماقبل مابعد کے لیے سبب ہوتا ہے اسی طرح حتی سببیہ کا ماقبل، مابعد کے لیے سبب ہوتا ہے۔

معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت:

حتی کے حقیقی معنی غایت اور حتی کے مجازی معنی جزا میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح مغیا کی انتہا غایت پر ہوتی ہے، اسی طرح سبب و شرط کی انتہا بھی جزا پر ہوتی ہے۔

قوله مثاله ما قال محمد الخ: معنی مجازی کی مثال امام محمد کا یہ قول ہے کہ اگر آقا نے کسی دوسرے شخص سے کہا:"عبدی حر ان لم اتك حتی تغدیني" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے ناشتہ کرائے حالف کا مقصد یہ ہے کہ میرا غلام اس صورت میں آزاد ہے کہ میں ناشتے کے لیے تیرے پاس نہ آؤں اس مثال میں حتی کا ماقبل آنا فعل غیر ممتد ہے جو آنا فانا واقع ہوتا ہے آنے میں امتداد نہیں لہذا غایت کی پہلی شرط مفقود

ہے اسی طرح دوسری شرط کہ حتیٰ کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو یہ بھی مفقود ہے وہ اس طرح کہ حتیٰ کا مابعد کھانا کھلانا بھی آنے کی انتہا نہیں بن سکتا کہ کھانا کھلانے کی وجہ سے لوگ آنے سے رک جائیں بلکہ کھانا کھلانا حسن اخلاق کی علامت ہے کیونکہ کھانا کھلانے کی وجہ سے لوگ کثرت سے آتے ہیں جیسا کہ عوام الناس کی عادت ہے احکام میں اکثریت کا اعتبار ہوتا ہے باقی رہے جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "للاکثر حکم الکل" معتزلوگ وہ تو قلیل ہیں ان کا اعتبار نہیں جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "القلیل کالمعدوم" لہذا امثال میں حتیٰ کا ماقبل سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو حتیٰ جزا (سببیت) کے معنی پر محمول ہوگا کہ جب حتیٰ سببیت کے لیے ہوگا تو حالف کا اپنی قسم سے بری ہونے کے لیے صرف سبب کا پایا جانا کافی ہے۔ اگر آقا اس شخص کے پاس آیا اگر چہ اس نے کھانا نہیں بھی کھلایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ کھانا کھلانا آنے کی انتہا نہیں بن سکتا بلکہ بار بار آنے کا سبب ہے ہاں اگر آقا اس کے پاس آیا ہی نہیں تو حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ قسم پوری نہیں ہوئی۔

"وَاِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِاَنْ لَّا يَصْلُحَ الْاٰخِرُ جَزَاءً لِلْاَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ عَبْدِيْ حُرٌّ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ اَوْ اِنْ لَمْ تَأْتِنِيْ حَتّٰى تَغَدّٰى عِنْدِيْ الْيَوْمَ فَاَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهٗ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ حَنِثَ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا اُضِيْفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الْفِعْلَيْنِ اِلٰى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ فِعْلُهٗ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُوْنُ الْمَجْمُوْعُ شَرْطًا لِلْبِرِّ"۔

اور جب یہ متعذر ہو جائے بایں طور کہ دوسرا پہلے کی جزا بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد نے ذکر کی جب آقا نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر میں آج تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں یا کہا اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر تو میرے پاس صبح کا کھانا نہ کھائے پھر وہ اس کے پاس آیا تو اس کے پاس اسی دن کھانا نہ کھایا تو حانث ہوگا اور یہ متعذر اس لیے ہے کہ جب فعلوں میں سے ہر ایک کی نسبت ایک ذات کی طرف ہو تو اس کا فعل اس کی جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو صرف عطف پر محمول کیا جائے گا تو دو فعلوں کا مجموعہ قسم سے برائت کے لیے شرط ہوگا۔

دوسرا مجازی معنی عطف محض:

قولہ واذا تعذر الخ: جب حتی کا ماقبل امتداد اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور نہ ہی حتی کا ماقبل سبب اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں حتی "فا یا ثم" کے معنی میں ہوگا۔

معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت:

معنی مجازی (عطف محض) کی معنی حقیقی (غایت) کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح غایت مغیا کے بعد ہوتی ہے اسی طرح عطف محض میں بھی معطوف، معطوف علیہ کے بعد ہوتا ہے نیز جس طرح فا اور ثم تعقیب کا فائدہ دیتے ہیں اسی طرح غایت اور عطف محض بھی تعقیب کا فائدہ دیتے ہیں۔

فا یا ثم کے معنی میں ہونے کی اصطلاح:

اہل لغت اور نحویوں کے نزدیک اگرچہ حتی کا فا یا ثم کے معنی میں آنا مستعمل نہیں لیکن فقہاء کرام کے نزدیک حتی فا یا ثم کے معنی میں مستعمل ہے کیونکہ فقہاء کرام معانی کو الفاظ سے اخذ کرتے ہیں لہذا معانی کے فہم کی جہت سے فقہاء کو نحات پر یوں تقدم حاصل ہے کہ جس طرح محدثین پر معانی سے استدلال کے لحاظ سے فقہاء کو تقدم حاصل ہے مصنف نے امام محمد کا قول اس لیے پیش کیا کہ امام محمد فقہ اور لغت دونوں کے امام ہیں کہ ان کے نزدیک حتی عطف محض کے طور پر استعمال ہوتا ہے لہذا بطور استشہاد ان کا قول سند کی حیثیت رکھتا ہے۔

حتی بمعنی فا یا ثم کی پہلی مثال:

قولہ مثالہ ما قال محمد اذا قال عبدی الخ: اگر آقا نے کسی سے کہا "عبدی حر ان لم اتك حتی اتغدی عندك الیوم" اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر میں آج تیرے پاس ناشتہ نہ کروں تو میرا غلام آزاد ہے۔

دوسری مثال:

یا آقا نے یوں کہا "عبدی حر ان لم تاتینی حتی تغدی عندی الیوم" اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر آکر میرے پاس آج ہی دوپہر کا کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ مذکورہ دونوں مثالوں میں حتی کو غایت اور جزا

کے معنی میں لینا اس لیے متعذر ہے کہ غایت کے لیے ایک شرط یہ تھی کہ حتی کا ماقبل فعل ممتد ہو جب کہ یہاں "اتیان" (آنا) فعل غیر ممتد ہے جو آنا فاناً واقع ہوتا ہے لہذا غایت کی یہ شرط مفقود ہوئی اور دوسری شرط یہ تھی کہ حتی کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جب کہ کھانا کھلانا مغیا (آنے) کے لیے غایت نہیں بن سکتا کیونکہ کھانا کھلانا آنے کا سبب ہوتا ہے نہ کہ رکنے کا۔

جزا کے متعذر ہونے کی دلیل:

قولہ وذالك لانه لما اضيف الخ: مصنف نے مذکورہ دونوں مثالوں میں حتی کے ماقبل سبب اور مابعد جزا کے متعذر ہونے پر ایک ضابطہ پیش کیا ہے ضابطہ یہ ہے کہ جب دو فعلوں کی نسبت ایک ہی ذات کی طرف ہو تو ان میں سے ایک دوسرے کی جزا نہیں بن سکتا مثلاً پہلی مثال میں حتی کا ماقبل فعل "ات" اور مابعد "اتغدی" دونوں واحد متکلم کے صیغے ہیں اسی طرح دوسری مثال میں "لم تاتینی" اور "تغدی" دونوں واحد مذکر حاضر کے صیغے ہیں لہذا متکلم کا آنا (جزا) خود متکلم کے ناشتے کا سبب نہیں بن سکتا اسی طرح مخاطب کا آنا اسی کے ناشتے کا سبب نہیں بن سکتا تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اور جب حتی عطف محض کے لیے ہو تو قسم سے بری ہونے کے لیے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہے لہذا حالف آیا اور صبح کا کھانا کھایا تو قسم پوری ہوگی اور اگر صرف آیا اور اسی دن کھانا نہ کھایا تو شرط کا مجموعہ پورا نہ ہونے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا کہ غلام آزاد ہو جائے گا لہذا ان مثالوں میں حتی محض عطف کے لیے ہے "اسی لیے دونوں مثالوں میں عاطفہ کا ترجمہ کیا گیا"۔

حتی اور ثم میں فرق:

حتی اور ثم میں تین طرح کا فرق بیان کیا جاتا ہے:

۱۔ حتی میں ثم کی بنسبت مہلت و تاخیر کم ہوتی ہے۔

۲۔ حتی کے معطوف کا معطوف علیہ کا جزِ اعلیٰ یا جزِ ادنیٰ ہونا شرط ہے جب کہ ثم میں یہ امر شرط نہیں۔

۳۔ حتی میں ترتیب ذہنی بھی کافی ہے جب کہ ثم میں ترتیب خارجی ضروری ہے۔

حتی اور الیٰ میں فرق:

۱۔ حتی کا مابعد ماقبل کا جز آخر ہوتا ہے جیسے "اکلت السمكة حتى رأسها" یا جز آخر کے قریب ہوتا ہے "نمت

البارحة حتی الصباح" جب کہ الی میں دونوں امر نہیں۔

۲۔ حتی ضمیر پر داخل نہیں ہوتا جب کہ الی ضمیر پر بھی داخل ہوتا ہے۔

"۲۵:فَصْلٌ اِلَی الْاِنْتِهَاءِ الْغَايَةِ ثُمَّ هُوَ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنَى اِمْتِدَادِ الْحُكْمِ وَفِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيْدُ مَعْنَى الْاِسْقَاطِ فَاِنْ اَفَادَ الْاِمْتِدَادَ لَاتَدْخُلُ الْغَايَةُ فِي الْحُكْمِ وَاِنْ اَفَادَ الْاِسْقَاطَ تَدْخُلُ نَظِيْرُ الْاَوَّلِ اِشْتَرَيْتُ هٰذَا الْمَكَانَ اِلٰى هٰذَا الْحَائِطِ لَايَدْخُلُ الْحَائِطُ فِي الْبَيْعِ وَنَظِيْرُ الثَّانِي بَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ اِلٰى ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَبِمِثْلِهٖ لَوْ حَلَفَ لَااُكَلِّمُ فُلَانًا اِلٰى شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ وَقَدْ اَفَادَ فَائِدَةَ الْاَسْقَاطِ هٰهُنَا"۔

الی مسافت کی انتہا کے لیے آتا ہے پھر وہ بعض صورتوں میں حکم کے امتداد کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس اگر الی امتداد کا فائدہ دے تو غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی اور اگر وہ اسقاط کا فائدہ دے تو غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی پہلے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خریدا تو دیوار بیع میں داخل نہ ہوگی اور دوسرے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تین دن تک خیار کے ساتھ کوئی چیز بیچی اور اسی کی مثل اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا تو مہینہ حکم میں داخل ہوگا اور الی نے یہاں اسقاط کا فائدہ دیا ہے۔

قوله الی لانتها الغاية: اس سے قبل مصنف حروف معانی میں سے سات حروف عاطفہ کو بیان کر چکے ہیں اب حروف جارہ کا آغاز کر رہے ہیں ان میں سے پہلے حرف الی کی بحث لا رہے ہیں۔

الی کا حقیقی معنی:

الی انتہا غایت کے لیے آتا ہے اور غایت کا معنی بھی انتہا ہے لیکن یہاں غایت مجازاً مسافت کے معنی میں ہے تاکہ انتہا کی اضافت غایت کی طرف ہونے کی صورت میں "اضافة الشیء الی نفسه" لازم نہ آئے جو کہ ممنوع ہے لہذا غایت کو مسافت کے معنی میں لینے کی صورت میں لفظ غایت سے پہلے لفظ قبل محذوف ہوگا۔لہذا مصنف کی عبارت یوں ہوگی: "الی لانتهاء ما قبل الغاية" کہ الی غایت کے ماقبل (مغیا) کی انتہا کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے۔

غایت کا مغیا میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف:

قولہ ثم ھو فی بعض الصور الخ: الیٰ کے ماقبل کو مغیا اور مابعد کو غایت کہتے ہیں، غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی یا نہیں اس میں مشہور چار مذہب ہیں: ۱: دخول حقیقت اور خروج مجاز۔ ۲: خروج حقیقت اور دخول مجاز۔ ۳: دخول وخروج دونوں حقیقت۔ ۴: الی نہ دخول پر نہ ہی خروج پر دلالت کرتا ہے بلکہ اس کے لیے دلیل وقرینہ کی حاجت ہے۔ مختار مذہب یہ ہے کہ غایت کا مغیا میں داخل ہونے یا خارج ہونے پر کلمہ الیٰ بنفسہ دلالت نہیں کرتا بلکہ غایت کا مغیا میں داخل یا خارج ہونے کے لیے کسی خارجی دلیل وقرینہ کی ضرورت ہے اسی مذہب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شرح مائۃ عامل میں یہ بیان کیا گیا کہ اگر الیٰ کا مابعد ماقبل کی جنس سے ہے تو مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں اور اس مذہب کے مختار ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ احناف کے "اہل اصول" نے یہ بیان فرمایا کہ اگر غایت صدر کلام (مغیا) کو شامل ہے تو غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی جیسے مرافق کو ایدی شامل ہیں لہذا ایدی غسل کے حکم میں داخل ہوں گی اگر غایت صدر کلام کو شامل نہیں تو غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی یہ وہی بات ہے کہ جس کو "نحویوں" نے جنسیت اور عدم جنسیت سے بیان کیا ہے۔

مصنف نے گذشتہ تفصیل تو بیان نہیں کی لیکن یہ بیان کیا کہ بعض صورتوں میں الیٰ امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی امتدادِ حکم کا مفہوم یہ ہے کہ الیٰ نے اپنے ماقبل حکم کو کھینچ کر مابعد تک پہنچایا اور دراز کیا تو مابعد ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگا مثلاً: "اتموا الصیام الی اللیل" کہ الیٰ نے اتمام روزہ کے حکم کو کھینچ کر رات تک کر دیا تو رات روزے کے حکم میں داخل نہ ہوگی اگر "الی اللیل" نہ ہوتا تو روزے کا مطلق حکم ہوتا لہذا اگر کوئی مثلاً ایک گھنٹہ روزہ رکھتا تو عمل کرنے والا قرار پاتا لیکن الیٰ نے آ کر رات تک حکم کو پہنچا دیا اور رات کو نکال دیا۔ مصنف نے دوسری صورت یہ بیان کی کہ الیٰ بعض صورتوں میں اسقاطِ حکم کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی اسقاطِ حکم کا مفہوم یہ ہے کہ الیٰ غایت کے علاوہ کو ساقط کرنے کے لیے آتا ہے کہ خود تو غایت حکم میں داخل ہے مگر غایت کا مابعد خارج ہے۔

امتدادِ حکم کی مثال:

قولہ نظر الاول الخ: امتدادِ حکم کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا: "اشتریت ھذا المکان الی ھذا الحائط" میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا۔ تو دیوار اس بیع میں شامل نہ ہوگی اس لیے کہ الیٰ نے بیع کے حکم کو کھینچ کر اس دیوار تک پہنچایا تو دیوار بیع کے حکم میں داخل نہ ہوگی۔

اسقاط حکم کی مثال:

قولہ ونظیر الثانی الخ: اسقاط حکم کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا: "بعت الفرس بشرط الخیار الی ثلاثة ایام" میں نے گھوڑا تین دن کے شرط خیار کے ساتھ بیچا اس مثال میں الی اسقاط حکم کا فائدہ دے رہا ہے اس لیے کہ اگرالی نہ ہوتا تو "بعت بشرط الخیار" کی وجہ سے خیار ابدی حاصل ہوتا ہے کہ جس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو الیٰ نے آ کر اس خیار کو سمیٹ کر تین دن تک کر دیا۔ لہذا اسقاط حکم کی وجہ سے غایت (تین دن) تو مغیا میں داخل ہے لیکن ان کے علاوہ ایام خارج ہیں۔

اسقاط حکم ہی کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "واللہ لا اکلم فلانا الی شھر" اللہ کی قسم میں فلاں سے ایک مہینے تک کلام نہ کروں گا۔ اس مثال میں الیٰ اسقاط حکم کا فائدہ دے رہا ہے اس لیے کہ اگر الیٰ نہ ہوتا تو کلام نہ کرنے کی قسم ہمیشہ کے لیے ہوتی اور الیٰ نے آ کر اس کو سمیٹ کر ایک مہینے تک کر دیا۔ لہذا اسقاط حکم کی وجہ سے غایت، ایک مہینہ تو مغیا (قسم) میں داخل ہے لیکن اس کے علاوہ خارج ہے۔

"وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا الْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغَسْلِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِلَى الْمَرَافِقِ لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلٰى هٰهُنَا لِلْاِسْقَاطِ فَاِنَّهٗ لَوْلَاهَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِيْفَةُ جَمِيْعَ الْيَدِ وَلِهٰذَا قُلْنَا الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِاَنَّ كَلِمَةَ اِلٰى فِيْ قَوْلِهٖ علیہ السلام عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ اِلَى الرُّكْبَةِ تُفِيْدُ فَائِدَةَ الْاِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ وَقَدْ تُفِيْدُ كَلِمَةُ اِلٰى تَاْخِيْرَ الْحُكْمِ اِلَى الْغَايَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اِلٰى شَهْرٍ وَلَا نِيَّةَ لَهٗ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ لِاَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْاِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّاْخِيْرَ بِالتَّعْلِيْقِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ"۔

اور اسی اصل کی بنا پر ہم نے کہا کہنیاں اور ٹخنے دونوں دھونے کے حکم میں اللہ تعالیٰ کے فرمان "الی المرافق" کے تحت داخل ہیں اس لیے کہ کلمہ الی یہاں اسقاط کے لیے ہے پس اگر آیت میں الی نہ ہوتا تو دھونے کا وظیفہ پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اسی بنا پر ہم نے کہا گھٹنا ستر میں داخل ہے اس لیے کہ الی حضور ﷺ کے فرمان مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے تو گھٹنا

ستر کے حکم میں داخل ہوگا اور کبھی الی غایت تک تاخیر حکم کا بھی فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا تو ایک ماہ تک مطلقہ ہے اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی امام زفر کا اختلاف ہے اس لیے کہ شرعی طور پر مہینے کا ذکر کرنا امتداد حکم اور اسقاط حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا اور طلاق تاخیر کے ساتھ تعلیق کا احتمال رکھتی ہے تو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اسقاط حکم پر پہلی تفریع:

قولہ وعلی ھذا قلنا الخ: ضابطہ یہ ہے کہ جب صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو، تو اس کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جب غایت مغیا کی جنس سے ہو تو الی اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے کہ غایت تو حکم میں داخل ہو گی مگر غایت کے علاوہ کو الی خارج کر دے گا اسی ضابطہ پر احناف نے قرآن مجید کی آیت وضو سے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ مرافق (کہنیاں) اور کعبین (ٹخنے) دھونے کے حکم میں داخل ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ید کا اطلاق انگلیوں کے پوروں سے بغل تک تمام بازو پر ہوتا ہے اسی طرح ''رجل'' کا اطلاق پاؤں کے تلوے سے لے کر ''ران'' کے اختتام تک ہوتا ہے اگر الی نہ ہوتا تو تمام بازو اور تمام ٹانگ کا دھونا لازم آتا ہے لیکن الی نے آ کر بازو میں کہنیوں کے علاوہ کو اور پاؤں میں ٹخنے کے علاوہ کو دھونے کے حکم سے خارج کر دیا اور خود غایات (کہنیاں اور ٹخنے) مغیا کے حکم میں داخل ہیں غایات کے ماورا کے خارج ہونے پر ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ کہنیاں بازو کی جنس سے ہیں اسی طرح ٹخنے پاؤں کی جنس سے ہیں لہذا یہ دھونے کے حکم میں شامل ہوں گے۔ (اس تفریع کی دوسرے زاویے سے تحقیق قیاس کی بحث ''القول بموجبة العلة'' کے تحت دیکھیے)

اسقاط حکم پر دوسری تفریع:

قولہ ولھذا قلنا الرکبة الخ: اسی گذشتہ ضابطہ پر کہ اگر غایت مغیا کی جنس سے ہو تو غایت مغیا کے حکم میں شامل ہوگی اس پر احناف نے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حضور ﷺ نے مرد کا ستر بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ''عورة الرجل ماتحت السرة الی الرکبة'' کہ مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے اس سے ثابت ہوا کہ گھٹنا ستر میں داخل ہے اس کی دلیل یہ ہے اگر الی نہ ہوتا تو ستر پاؤں تک ہوتا مگر الی نے آ کر ستر کی غایت رکبہ بتائی اور ''ماتحت السرة'' گھٹنوں کو بھی شامل ہے اور ماوراء گھٹنوں کو بھی شامل ہے لیکن رکبہ کی غایت نے رکبہ کو ستر میں شامل رکھا لیکن

ماوراء رکبہ کو ستر سے خارج کر دیا اور ناف ستر میں داخل نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک "اتموا الصیام الی اللیل" کی طرح حدیث میں بھی رکبہ ستر کے حکم میں داخل نہیں۔

الی برائے تاخیر حکم:

قوله وقد تفيد كلمة الىٰ الخ: اس سے قبل مصنف نے غایت کے مغیا میں دخول وخروج کے لحاظ سے بحث کی اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب الی زمانے پر داخل ہو تو الی اپنے ماقبل حکم کو مابعد تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے الفاظ تقاضا کرتے ہوں کہ حکم فی الحال ثابت ہو مگر الی کی غایت کی وجہ سے حکم مؤخر ہو جاتا ہے کہ جب غایت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اگر غایت نہ ہوتی تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا۔

تاخیر حکم کی مثال:

قوله ولهذا قلنا الخ: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: "انت طالق الی شهر" تجھے ایک مہینہ تک طلاق ہے اس مثال میں طلاق کا مہینے کے ساتھ معلق ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ احناف کے دو مذہب ہیں۔

1: ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو طلاق ایک مہینے کے بعد واقع ہوگی اگر فی الحال طلاق کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور الی شہر کی قید لغو ہوگی۔

2: امام زفر کے نزدیک ہر دو صورتوں میں کہ فی الحال واقع ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی۔

امام زفر کی دلیل:

ہر صورت میں فی الحال طلاق واقع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کسی شی کی تاخیر اس شی کے اصل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے لہذا تاخیر طلاق سے اصل طلاق ثابت ہوگی اور طلاق ثابت ہو جانے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور "الی شهر" کی قید لغو ہو جائے گی نیز امام زفر نے طلاق کے مسئلہ کو قرض کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف الی شهر" کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک مہینے تک ایک ہزار روپے ہیں تو جس طرح اس مثال میں الی تاخیرِ حکم کا فائدہ دیتا ہے کہ تاخیرِ حکم اصل قرض کے ثبوت کا فائدہ دیتا ہے کہ اگر چہ ادا تو ایک مہینے کے بعد کرے گا مگر اصل دین تو ثابت ہے اسی طرح مسئلہ طلاق میں بھی الی تاخیر حکم کا فائدہ دیتا ہے کہ جس سے

نفس طلاق کا ثبوت ملتا ہے اور نفس طلاق کے ثبوت سے طلاق فی الحال واقع ہو جاتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

مصنف نے ائمہ ثلاثہ کی دلیل: "لان ذکر الشهر الخ" سے ذکر کی ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ شہر (غایت) نہ ہی حکم کے دراز ہونے کا اور نہ ہی غایت کے ماوراء کو ساقط کرنے کا شرعاً احتمال رکھتا ہے۔ اور الی سے قبل جو طلاق ہے وہ از قبیل اسقاط ہے اور جو چیزیں اسقاط سے تعلق رکھتی ہیں انہیں معلق کرنا درست ہے لہٰذا نیت نہ کرنے کی صورت میں طلاق، تعلیق کا احتمال رکھتی ہے تو طلاق کو تعلیق کے ذریعے تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا تاکہ "الی شهر" کی غایت لغو نہ ہو جائے اور جو چیزیں از قبیل اثبات سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً بیع و شراء ان کو معلق کرنا درست نہیں۔ لہٰذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عدم نیت کی صورت میں ایک مہینے کے بعد طلاق واقع ہوگی۔

امام زفر کے قیاس کا جواب:

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ طلاق کو قرض پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ جب قرض کا اقرار کر لیا تو اقرار کرنے کے ساتھ ہی قرض مقروض کے ذمہ ثابت ہو گیا لیکن مقروض سے مطالبہ ایک مہینے کے گزرنے کے بعد کیا جائے گا جب کہ طلاق کے مسئلہ میں وضاحت یہ ہے کہ طلاق تعلیق کا احتمال رکھتی ہے اس لیے فی الحال ثابت نہ ہوگی بلکہ جب غایت پائی جائے گی تو طلاق بھی ثابت ہوگی۔

"۲۶: فَصْلٌ كَلِمَةُ عَلٰى لِلْاِلْزَامِ وَاَصْلُهٗ لِاِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّيْ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِيْ اَوْ مَعِيَ اَوْ قِبَلِيْ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ رَاْسُ الْحِصْنِ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهٗ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِيْ وَعَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرَةً فَفَعَلْنَا فَكَذٰلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْاٰمِنِ وَقَدْ تَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتّٰى لَوْ قَالَ بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰى اَلْفٍ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ تَعَالٰى "يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا" وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِذَا قَالَتْ

لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰى اَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَايَجِبُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ هٰهُنَا تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُوْنُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ"۔

کلمہ علیٰ الزام کے لیے آتا ہے اور اس کا اصلی معنیٰ فوقیت اور برتری کا فائدہ دینا ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا فلاں کے لیے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں تو اس قول کو دین پر محمول کیا جائے گا بخلاف اس کے کہ اگر وہ کہتا ہے میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف ہیں اور اسی بناء پر امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھے قلعہ والوں میں سے دس افراد پر امان دو پھر ہم نے ایسا کیا تو دس افراد اس سردار کے علاوہ ہوں گے اور متعین کرنے کا اختیار امان مانگنے والے کو ہوگا اور اگر وہ کہتا کہ امن مجھے اور دس افراد کو دو یا دس افراد کو یا پھر دس افراد کو اور ہم اس طرح کر لیں تو اسی طرح امان ثابت ہو جائے گا اور متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا اور کبھی علیٰ مجازا با کے معنیٰ میں آتا ہے اسی لیے اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھ پر فروخت کی ایک ہزار روپے پر تو علیٰ با کے معنیٰ میں ہوگا معاوضہ کی دلالت کی وجہ سے اور کبھی علیٰ شرط کے معنیٰ میں آتا ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا وہ آپ سے بیعت کرتی ہیں اس شرط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی اسی وجہ سے امام اعظم ابوحنیفہ نے فرمایا کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے تین طلاقیں دے ایک ہزار کی شرط پر پھر شوہر نے اس کو ایک طلاق دے دی تو مال واجب نہ ہوگا اس لیے کہ کلمہ علیٰ یہاں پر شرط کے معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے پس تین طلاقیں مال کے لازم ہونے کی شرط ہوں گی۔

قولہ کلمہ علی للالزام الخ: اس سے قبل مصنف نے حروف جارہ میں سے الیٰ کی تفصیل کو ذکر کیا اس سے فراغت کے بعد یہاں سے دوسرے حرف جار علیٰ کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

کلمہ علیٰ کا حقیقی معنیٰ:

کلمہ علیٰ کے معنیٰ کی دو اصطلاحیں ہیں: ۱: لغوی۔ ۲: شرعی۔ لغوی لحاظ سے علیٰ کا معنیٰ "تفوق وتعلی" ہے کہ جس میں فوقیت اور بلندی کا معنیٰ پایا جاتا ہے اسی کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا "اصلہ لافادۃ معنی التفوق والتعلی" اور نحوی حضرات مصنف کی بیان کردہ بات کو استعلا سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر استعلا وتفوق کی دو قسمیں ہیں: ۱: حسی جیسے "زید علی السطح" کہ زید چھت پر ہے۔ ۲: معنوی جیسے "علیہ دین" کہ اس پر قرض ہے۔ شرعی لحاظ سے علیٰ کا معنیٰ

الزام ہے کہ علیٰ اپنے مابعد پر ماقبل کے ثبوت کولازم کرتا ہے مثلاً "علیہ دین" کہ اس میں دین اگرچہ لفظوں میں مؤخر ہے مگر مبتدا ہونے کے لحاظ سے رتبۃً مقدم ہے لہذا علیٰ نے اپنے ماقبل دین کو مابعد متکلم پر لازم کر دیا چونکہ فقہاء کرام کے نزدیک استعلاء کا معنی ظاہر نہیں ہوتا اس لیے اس استعلاء کو "الزام" سے تعبیر کرتے ہیں کہ کلمہ ما الزام کے لیے آتا ہے۔

الزام کی مثال:

قولہ ولھذا وقال لفلان علی الف الخ: اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ الف" فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس رقم کو دین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دین حکمی لحاظ سے آدمی پر سوار ہوتا ہے کہ اس کا ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔

عدم الزام کی مثالیں:

قولہ بخلاف مالوقال عندی الخ: اس سے قبل مصنف نے مثال میں کلمہ علیٰ کو لا کر الزام کے معنی کو ثابت کیا اب کلمہ علیٰ کے بجائے دیگر الفاظ لا کر فرق کو واضح کر رہے ہیں کہ کسی شخص نے یوں کہا" لفلان عندی الف یا لفلان معی الف یا لفلان قبلی الف" تو یہ تینوں صورتیں امانت پر محمول ہوں گی کیونکہ ان میں کلمہ علیٰ نہیں جو کہ الزام کے لیے آتا ہے اگرچہ قرض کی طرح امانت کی بھی ادائیگی لازمی ہے مگر حیثیت ونوعیت میں فرق ہے۔

قرض اور امانت کے لازم ہونے کی حیثیت میں فرق:

قرض کی ادائیگی ضروری وواجب ہے اور امانت کی ادائیگی ضروری وواجب ہے مگر وجہ فرق یہ ہے کہ قرض بطور الزام وبرتری ثابت ہوتا ہے جب کہ امانت بطور احسان وتحفظ ثابت ہوتی ہے اس لحاظ سے قرض اور امانت میں طلب کے لحاظ سے نمایاں فرق موجود ہے۔

معنی الزام پر متفرع کردہ مسئلہ:

قولہ وعلی ھذا قال الخ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے سیر کبیر میں علیٰ کے معنی پر یوں مسئلہ متفرع کیا کہ مسلمان مجاہدین نے کفار کے قلعے کا محاصرہ کیا تو قلعے کے سردار نے امن طلب کرتے ہوئے یوں کہا" امنونی علی عشرۃ من اھل

الحصن" کہ مجھے قلعے والوں میں سے دس پر امان دو تو مسلمانوں نے اس سردار کو امان دے دی تو سردار کے علاوہ دس آدمیوں کو امان حاصل ہوگا اور ان دس کی تعیین کا اختیار سردار کو ہوگا اس لیے کہ سردار نے کلمہ علیٰ استعمال کیا ہے جو استعلاء اور تفوق کو ثابت کرتا ہے۔لیکن اگر سردار یوں کہتا "امنونی وعشرۃ" یا "امنونی فعشرۃ" یا "امنونی ثم عشرۃ" یعنی کلمہ علیٰ کے بجائے دیگر حروف عطف کو استعمال کیا جائے تو مسلمانوں کے امن دینے سے اس سردار کے علاوہ باقی دس افراد کو بھی امن حاصل ہو جائے گا مگر کلمہ علیٰ کے ذکر اور عدم ذکر سے یہ فرق پڑ گیا کہ کلمہ علیٰ کے مذکور ہونے کی صورت میں قلعے کے سردار کو تعیین کا اختیار مل جاتا ہے جب کہ کلمہ علیٰ کو ذکر نہ کرنے کی صورت میں تعیین کا اختیار سردار نے دس آدمیوں کی امان کا عطف اپنی امان کی طلب پر کیا ہے اور ان افراد پر الزام وتعلی کے ثبوت کے لیے کلمہ علیٰ استعمال نہیں کیا لہذا سردار کو تعیین کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

علیٰ کا پہلا مجازی معنی:

قولہ وقد یکون علی بمعنی الباء مجازا: مصنف نے علیٰ کا پہلا مجازی معنی یہ بیان کیا کہ علیٰ با کے معنی میں آتا ہے یہ اس وقت ہوگا کہ جب علیٰ معاوضہ وبدل پر داخل ہو۔

معنی حقیقی "الزام" اور معنی مجازی "الصاق" کے مابین مناسبت:

ان دونوں کے درمیان وجہ مناسبت یہ ہے کہ جب ایک شی دوسری شی پر لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملصق بھی ہوگی لہذا معلوم ہوا کہ لزوم کے ساتھ الصاق ضرور ثابت ہوتا ہے۔

علیٰ بمعنی با کی مثال:

جیسے کسی بیچنے والے نے کہا "بعتك هذا على الف" میں نے تجھے یہ ایک ہزار کے بدلے میں بیچا اور اس مثال میں علیٰ بمعنی با کے مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ یہ عقد معاوضہ ہے کہ جس میں علیٰ عوض کے لیے آتا ہے۔

علیٰ کا دوسرا مجازی معنی:

قولہ وقد یکون علی بمعنی الشرط: جب علیٰ کو حقیقی معنی الزام کے معنی پر محمول کرنا متعذر ہو تو اس وقت وہ شرط کے معنی میں مستعمل ہوگا۔

معنی حقیقی ''الزام'' اور معنی مجازی ''شرط'' کے مابین مناسبت:

ان دونوں کے درمیان وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح لازم وملزوم کے درمیان لزوم ثابت ہوتا ہے اسی طرح شرط اور جزا کے درمیان بھی لزوم ثابت ہوتا ہے۔

علیٰ بمعنی شرط کی مثال قرآن مجید سے:

قوله قال الله تعالى يبايعنك على الخ: قرآن مجید میں اس کی مثال یہ ہے: "یا ایھا النبی اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا" اے غیب کی خبریں دینے والے جب تمہارے پاس مؤمنہ عورتیں آ جائیں وہ تمہارے ہاتھ پر اس شرط سے بیعت کریں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں۔ اس آیت میں علیٰ شرط کے معنی میں ہے اس کا مابعد ماقبل کے لیے شرط ہے۔

علیٰ بمعنی شرط پر امام اعظم کا متفرع کردہ مسئلہ:

قوله ولهذا قال ابوحنيفه الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر خاوند سے بیوی نے کہا "طلقنی ثلاثا علی الف" تو مجھے تین طلاقیں دے ایک ہزار پر اگر وہ تین کے بجائے ایک طلاق دیتا ہے تو بیوی پر ایک ہزار کا تہائی واجب ہوگا یا نہیں اس میں امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ امام اعظم کے نزدیک ایک طلاق دینے کی صورت میں مال بالکل واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک ہزار کا تیسرا حصہ واجب ہوگا۔

صاحبین کی دلیل:

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہزار طلاق کے معاوضہ میں ہے اور قاعدہ ہے کہ عوض معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتا ہے لہذا شوہر تین طلاقیں دیتا تو ایک ہزار مکمل واجب ہوتا اگر ایک طلاق دی تو ہزار کا تیسرا حصہ واجب ہوگا۔

امام اعظم کی دلیل:

امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کے کلام میں علیٰ شرط کے معنی میں ہے اور عورت پر ایک ہزار کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کو تین طلاقیں دی جائیں لہذا اگر شوہر تین طلاقیں دیتا ہے تو ایک ہزار واجب ہوگا اگر شرط کا

ایک جز پایا جائے تو مشروط (مال) کا کوئی جز نہ پایا جائے گا کیونکہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے۔
صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ طلاق عقد معاوضہ نہیں بلکہ شریف آدمی بغیر کسی عوض کے طلاق دے دیتا ہے۔

"۲۷: فَصْلٌ كَلِمَةُ فِي لِلظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ غَصَبْتُ ثَوْبًا فِي مِنْدِيلٍ أَوْ تَمْرًا فِي قَوْصَرَةٍ لزماه جَمِيعًا ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ أَمَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا فَقَالَ أَبُوْيُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِيْ فِيْ ذَالِكَ حَذْفُهَا وَإِظْهَارُهَا حَتّٰى لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ جَمِيعًا وَذَهَبَ أَبُوْحَنِيفَةَ إِلٰى أَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أُظْهِرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ فِيْ جُزْءٍ مِّنَ الْغَدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِبْهَامِ فَلَوْلَا وُجُوْدُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ لَهُ وَلَوْ نَوٰى آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَمِثَالُ ذَالِكَ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ إِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَأَنْتِ كَذَا فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلٰى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ إِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ كَذَا يَقَعُ ذَالِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ"۔

کلمہ فی ظرف کے لیے ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا یا ٹوکری میں کھجوریں غصب کیں تو اس پر دونوں لازم ہوں گی پھر یہ کلمہ زمان اور مکان اور فعل تینوں میں استعمال کیا جاتا ہے بہرحال جب وہ زمان میں استعمال کیا جائے اس طور سے کہ کوئی شخص کہے تجھ کو کل کے دن میں طلاق ہے تو صاحبین نے فرمایا اس میں حذف فی اور اظہار فی دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کہے "انت طالق فی غد" تو اس کا یہ قول بمنزلہ اس کے دوسرے قول "انت طالق غد" کے ہوگا اور دونوں صورتوں میں فجر یعنی صبح صادق نمودار ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ جب کلمہ فی کو حذف کر دیا جائے تو طلاق صبح صادق نمودار ہوتے ہی واقع ہو جائے گی اور جب کلمہ فی کو لفظوں میں ظاہر کر دیا جائے تو علی سبیل الابہام یعنی لاعلی التعیین کل کے کسی جزء میں وقوع طلاق مراد ہوگی پس اگر کسی خاص جز کی نیت نہ پائی جائے تو اول جز میں طلاق واقع ہو جائے گی اس

اول جز کا کوئی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اور اگر وہ شخص دن کے آخر حصہ کی نیت کر لے تو اس کی نیت صحیح ومعتبر ہوگی اور اس کی مثال مرد کے قول اگر تو مہینہ بھر کے روزہ رکھے تو ایسی ویسی ہے تو حکم مکمل ایک ماہ کے روزے رکھنے پر واقع ہوگا اور اگر کہا "ان صمت فی الشھر فانت کذا" تو حکم مہینہ میں تھوڑی سی دیر امساک پر واقع ہوگا۔

فی کا معنی:

قوله کلمة فی للظرف: حرف فی ظرف کے لیے آتا ہے اور ظرف کا معنی برتن ہے لہذا فی کا ظرف کے لیے آنے کا مطلب یہ ہوگا کہ فی کا مدخول اپنے ماقبل کا ظرف وبرتن بن رہا ہے کبھی وہ ظرفیت حقیقی ہوگی جیسے "الماء فی الکوز" کہ پانی لوٹے میں ہے اور کبھی ظرفیت مجازی ہوگی جیسے "نظرت فی الکتاب" میں نے کتاب میں دیکھا۔

معنی ظرفیت پر متفرع کردہ مسئلہ:

قوله وباعتبار هذا الاصل الخ: کلمہ فی کے ظرفیت کے لیے استعمال ہونے کی وجہ سے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "غصبت ثوبا فی منديل" میں نے کپڑا رومال میں غصب کیا یا یوں کہا "غصبت تمرا فی قوصرة" میں نے کھجور ٹوکری میں غصب کیے تو غاصب پر رومال سمیت کپڑے اور ٹوکری سمیت کھجور مالک کو ادا کرنے لازم ہوں گے۔ کپڑے کے ساتھ رومال اور کھجور کے ساتھ ٹوکری کا ثبوت فی نے دیا اور اقرار کی صورت میں بندہ خود پھنس جاتا ہے جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "المرء یوخذ باقرارہ"۔

کلمہ فی کا استعمال:

قوله ثم هذه الكلمة تستعمل الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ فی زمان، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے اور فعل سے مراد اصطلاحی فعل نہیں بلکہ اس سے مراد فعل لغوی ہے جو مصدر کہلاتا ہے جیسے اکل، شرب، نصر وغیرہ۔ زمان کی مثال جیسے "انت طالق فی غد" اور مکان کی مثال جیسے "انت طالق فی الدار" اور فعل کی مثال جیسے "انت طالق فی دخولك الدار"۔

فی کے زمان میں استعمال کی تفصیل:

قوله اما اذا استعملت الخ: اگر کلمہ فی زمان میں استعمال ہو تو احناف کے دو مذہب ہیں حضرت امام اعظم کے

نزدیک کلمہ فی اگر زمان میں مذکور ہو تو اور حکم ہوگا اور اگر حذف ہو تو اور حکم ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مذکور ہو یا محذوف ہو دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

صاحبین کا مذہب مع دلیل:

صاحبین کے نزدیک اگر کلمہ فی کو زمانے میں استعمال کیا جائے یا حذف کیا جائے تو دونوں کا حکم ایک ہی ہے مثلاً کسی شخص نے بیوی سے کہا "انت طالق فی غد" یا "انت طالق غدا" تو دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ آنے والی صبح کے آغاز ہی سے بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی ان کی **دلیل** یہ ہے کہ شوہر نے آنے والے کل کے تمام اجزا کی طرف طلاق کے واقع ہونے کی نسبت کی ہے لہذا جب کل کا جز اول شروع ہوا تو اس کا مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اگر شوہر نے دونوں صورتوں (فی غد، غدا) میں کل کے آخری لحات کی نیت کی تو دیانۃً تصدیق کی جائے گی کہ شوہر نے محتملات کی نیت کی ہے جو کہ درست ہے لیکن قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی اس لیے کہ کل دن کے آخری لحات کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف ہے چونکہ طلاق کسی بھی جز کے ساتھ خاص نہیں لہذا جب خلاف ظاہر کی نیت کی جائے تو دیانۃً تصدیق کی جاتی ہے مگر قضاء تصدیق نہیں کی جاتی۔

امام اعظم کا مذہب مع دلیل:

قوله وذهب ابو حنيفة الخ: امام اعظم کے نزدیک اگر کلمہ فی کو زمانے سے حذف کیا جائے مثلاً "انت طالق غدا" تو بیوی کو کل صبح ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اگر فی کو ذکر کیا مثلاً "انت طالق فی غد" تو اگر نیت نہیں کی تو جز اول میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ جز اول کے کوئی مزاحم موجود نہیں اگر جز آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت درست ہوگی اور آخر جز ہی میں طلاق واقع ہوگی اس کی **دلیل** یہ ہے کہ اگر فی مذکور نہ ہو تو "غدا" منصوب ہونے کی صورت میں مفعول بہ کے مشابہ ہو گیا اور یہ ضابطہ ہے کہ فعل یا شبہ فعل مفعول بہ کے تمام اجزا کو گھیرتا ہے لہذا یہاں بھی فعل طلاق "غدا" کے تمام اجزا کو گھیرے گا اور گھیرنا اسی وقت ممکن ہے کہ جب طلاق "غدا" کے جز اول میں واقع ہو لہذا نیت کرے یا نہ کرے جز اول میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دن کے آخری حصہ کی نیت کرے تو نیت قضاءً درست نہ ہوگی کیونکہ یہ کلام نیت کا محتمل نہیں اگر چہ دیانۃً نیت درست ہے اگر فی مذکور ہو مثلاً "فی غد" تو اس صورت میں مفعول بہ کے ساتھ مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے ظرف خالصتاً ظرف ہی رہا اور ظرف کے بارے میں قاعدہ ہے کہ ظرف میں استیعاب شرط نہیں لہذا اجزا اول کے شروع ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ

جز اول موجود ہے اور باقی اجزا معدوم ہیں اور معدوم موجود کا مزاحم نہیں بن سکتا اگر شوہر نے دن کے آخری لمحات کی نیت کی تو دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح درست ہے کیونکہ اس نے اپنے کلام کے محتملات میں سے ایک احتمال کی تعیین کی ہے۔

حذف فی اور ذکر کے درمیان فرق:

قولہ ومثالہ فی ذالک الخ: مصنف نے فی کے حذف اور ذکر دونوں طرح کی مثال دے کر فرق کو یوں واضح کیا ہے کہ اگر شوہر نے کہا"ان صمت الشھر فانت کذا" اگر تو نے مہینہ روزے رکھے تو مطلقہ ہے چونکہ شہر پر فی داخل نہیں لہذا مفعول بہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے پورے مہینے کا روزے کے ساتھ استیعاب شرط ہے کہ مکمل مہینہ روزہ رکھنے کی صورت میں طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں اگر شوہر یوں کہتا"ان صمت فی الشھر فانت کذا" اگر تو نے مہینے میں روزے رکھے تو مطلقہ ہے چونکہ شہر پر فی داخل ہے لہذا فی ظرفیت کی بناء پر مظروف کو نہیں گھیرتا اس لیے ایک ساعت کے لیے بھی روزے کی نیت سے مفطرات ثلاثہ سے باز رہی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

"وَاَمَّا فِی الْمَکَانِ فَمِثْلُ قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِی الدَّارِ وَفِیْ مَکَّۃَ یَکُوْنُ ذَالِکَ طَلَاقًا عَلَی الْاِطْلَاقِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَمَاکِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَی الظَّرْفِیَّۃِ قُلْنَا اِذَا حَلَفَ عَلٰی فِعْلٍ وَاَضَافَہٗ اِلٰی زَمَانٍ اَوْ مَکَانٍ فَاِنْ کَانَ الْفِعْلُ مِمَّا یَتِمُّ بِالْفَاعِلِ یُشْتَرَطُ کَوْنُ الْفَاعِلِ فِیْ ذَالِکَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَکَانِ فَاِنْ کَانَ الْفِعْلُ یَتَعَدّٰی اِلٰی مَحَلٍّ یُشْتَرَطُ کَوْنُ الْمَحَلِّ فِیْ ذَالِکَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَکَانِ لِاَنَّ الْفِعْلَ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ بِاَثَرِہٖ وَاَثَرُہٗ فِی الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ الْکَبِیْرِ اِذَا قَالَ اِنْ شَتَمْتُکَ فِی الْمَسْجِدِ فَکَذَا فَشَتَمَہٗ وَھُوَ فِی الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ یَحْنَثُ وَلَوْ کَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ فِی الْمَسْجِدِ لَایَحْنَثُ وَلَوْ قَالَ اِنْ ضَرَبْتُکَ اَوْ شَجَجْتُکَ فِی الْمَسْجِدِ فَکَذَا یُشْتَرَطُ کَوْنُ الْمَضْرُوْبِ وَالْمَشْجُوْجِ فِی الْمَسْجِدِ وَلَایُشْتَرَطُ کَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِّ فِیْہِ وَلَوْ قَالَ اِنْ قَتَلْتُکَ فِیْ یَوْمِ الْخَمِیْسِ فَکَذَا فَجَرَحَہٗ قَبْلَ یَوْمِ الْخَمِیْسِ وَمَاتَ یَوْمَ الْخَمِیْسِ یَحْنَثُ وَلَوْ جَرَحَہٗ یَوْمَ الْخَمِیْسِ وَمَاتَ یَوْمَ الْجُمُعَۃِ لَایَحْنَثُ"۔

اور بہر حال مکان میں تو جیسے قائل کا قول "انت طالق فی الدار" یا "انت طالق فی مکة" تو یہ مطلقا یعنی تمام جگہوں میں طلاق ہوگی اور کلمہ فی ظرفیت کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی فعل پر قسم کھائے اور اس کام کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو اگر وہ فعل ان چیزوں میں سے ہو جو فاعل سے پوری ہو جاتی ہیں تو اس زمان یا مکان میں فاعل کا موجود اور حاضر ہونا شرط ہوگا اور اگر فعل کسی محل یعنی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے تو اس زمان یا مکان میں محل یعنی مفعول کا ہونا شرط ہوگا اس لیے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل یعنی مفعول میں ہوتا ہے امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو کہے کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو ایسا ہے پس اس گالی دینے والے نے اس کو گالی دی درانحالیکہ وہ مسجد میں ہے اور مشتوم یعنی جس کو گالی دی گئی مسجد سے باہر ہے تو حالف حانث ہو جائے گا اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور مشتوم مسجد میں ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تیرا سر مسجد میں زخمی کروں تو ایسا ہے تو مضروب اور مشجوج کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا اور اگر کہا میں تجھ کو جمعرات میں قتل کروں تو ایسا ہے بس اس شخص نے اس کو جمعرات سے زخمی کر دیا اور وہ زخمی جمعرات کو مر گیا تو متکلم حانث ہوگا اور اگر اس کو جمعرات میں زخمی کیا اور وہ زخمی جمعہ کے دن مر گیا تو متکلم حانث نہ ہوگا۔

فی کا مکان میں استعمال:

قولہ واما فی المکان الخ: مصنف "واما" سے فی کے مکان میں استعمال ہونے کی مثالیں اور حکم بیان کر رہے ہیں کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق فی الدار یا انت طالق فی مکة" تو حکم یہ ہے کہ طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی گھر اور مکہ کے ساتھ خاص نہ ہوگی وجہ یہ ہے کہ طلاق کسی مکان و جگہ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی فی الفور واقع ہو جاتی ہے۔

فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرنے کا ضابطہ:

قولہ وباعتبار معنی الظرفیة الخ: مصنف وباعتبار معنی الظرفیة سے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں۔ ضابطہ یہ ہے کہ جب کسی قسم کھانے والے نے قسم کھاتے ہوئے اپنے فعل کی نسبت وقت یا جگہ کی طرف کر دی تو فعل دو

حال سے خالی نہیں کہ وہ فاعل پر پورا ہو جاتا ہے یا فاعل کے علاوہ محل ومفعول بہ کا تقاضا کرتا ہے اگر فعل صرف فاعل پر پورا ہو جاتا ہے تو قسم کھانے والے کے حانث ہونے کے لیے ضروری ہے کہ فعل کو جس زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا ہے اس میں موجود ہو اگر فعل متعدی ہے تو قسم کھانے والے کے حانث ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مفعول اس زمان یا مکان میں موجود ہو کہ جس کی طرف فعل کو منسوب کیا ہے۔

فعل لازم کی مثال:

جیسا کہ ضابطہ میں گزرا ہے کہ حالف کے حانث ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس زمان یا مکان میں موجود ہو کہ جس کی طرف فعل کو منسوب کیا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا "ان شتمتك فی المسجد فعبدی حر" اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے اگر گالی دینے والا مسجد میں ہے تو گالی دینے والا حانث ہو جائے گا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اگرچہ جس کو گالی دی گئی ہے وہ مسجد سے باہر ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ گالی، گالی دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے جو کسی اور چیز کی محتاج نہیں اور فعل لازم کے ساتھ فی ہے کہ جس کے لیے فاعل کا زمان یا مکان میں ہونا شرط ہے جب شاتم مسجد میں موجود ہے تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے مشروط بھی پایا جائے گا کہ غلام آزاد ہو جائے گا اگر شاتم مسجد سے باہر ہے اور مشتوم مسجد میں ہے تو شاتم حانث نہ ہوگا کہ فعل لازم کی شرط نہ پائی گئی۔

فعل متعدی کی مثال:

جیسا کہ پہلے ضابطہ گزرا کہ حالف نے فعل متعدی کو کسی زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا ہے تو کلمہ فی کے مذکور ہونے کی وجہ سے مفعول کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے اس کی مثال امام محمد نے جامع کبیر میں یہ بیان کی کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا "ان ضربتك فی المسجد فعبدی حر" یا یوں کہا "ان شججتك فی المسجد فعبدی حر" کہ اگر میں نے تجھے مسجد میں زخمی کیا تو میرا غلام آزاد ہے چونکہ ضرب اور شج دونوں فعل متعدی ہیں جو محل ومفعول کا تقاضا کرتے ہیں اور فعل متعدی میں اصل اثر ہے اور اثر محل میں ہوتا ہے اس لیے حالف کے حانث ہونے کے لیے مفعول یعنی مضروب اور مشجوج کا مسجد میں ہونا شرط ہے لہذا اگر مضروب یا مشجوج مسجد میں ہے تو حالف حانث ہو جائے گا اگرچہ مارنے والا اور زخمی کرنے والا مسجد سے باہر ہو کہ فعل متعدی میں مفعول کا مکان میں ہونا ضروری ہے نہ کہ فاعل کا۔

زمان کی مثال:

اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "ان قتلتك في يوم الخميس فعبدي حر" اگر میں نے تجھے جمعرات کو قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے چونکہ قتل فعل متعدی ہے لہذا حالف کے حانث ہونے کے لیے مقتول کا جمعرات کو قتل ہونا ضروری ہے لہذا اگر جمعرات سے پہلے زخمی کیا اور اسی سبب سے جمعرات کو مر گیا تو حالف حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا اگر اس زخم سے جمعرات کے بعد فوت ہوا تو حانث نہ ہوگا چونکہ فعل متعدی کی شرط نہ پائی گئی۔

"وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِي الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ حَيْضَتِكِ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَإِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَجِيْءِ يَوْمٍ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِيْ مُضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِيْءُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَشِيَّةِ اللهِ تَعَالٰى أَوْ فِيْ إِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى كَانَ ذٰلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتّٰى لَا تُطَلَّقَ"۔

اور اگر فی فعل لغوی پر داخل ہو تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا امام محمد نے کہا کہ جب شوہر نے کہا تو مطلقہ ہے تیرے گھر میں داخل ہونے پر تو فی شرط کے معنی میں ہے تو گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر شوہر نے کہا تو مطلقہ ہے اپنے حیض آنے پر اگر وہ حالت حیض میں تھی فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور ورنہ طلاق حیض کے ساتھ معلق ہوگی اور جامع کبیر میں ہے اگر شوہر نے کہا تجھے کل دن آنے پر طلاق ہے فجر کے طلوع ہونے تک طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر کہا فلاں دن کے آنے کے وقت اگر کلام رات میں ہے تو طلاق آنے والے دن سورج کے غروب کے وقت واقع ہو جائے گی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اور اگر کلام دن میں ہے تو جس وقت اگلے دن یہ گھڑی آئے گی طلاق واقع ہو جائے گی اور زیادات میں ہے اگر کہا تجھے اللہ تعالیٰ کی چاہت میں یا اللہ تعالیٰ کے ارادے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا حتی کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

مصدر میں فی کا استعمال:

قولہ ولو دخلت الکلمۃ الخ:اس سے قبل مصنف نے زمان ومکان میں فی کے استعمال کی صورتیں بیان کی ہیں،اب فعل میں فی کے استعمال کو بیان کررہے ہیں۔"الفعل" پر الف لام عہد کا ہے کہ جس سے مراد فعل لغوی (مصدر) ہے نہ کہ فعل کا اصطلاحی معنی چونکہ حروف جارہ فعل پر داخل نہیں ہوتے۔لہذا جب فی مصدر پر داخل ہوگا تو شرط کا معنی دے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ مصدر ظرف نہیں ہوسکتا اس لیے کہ ظرف،مظروف کے لیے محل ہوتا ہے اور محل کا دونوں زمانوں میں باقی رہنا ضروری ہے جب کہ مصدر عرض ہے اور عرض دوزمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا۔لہذا مجازاً فی ظرفیت والے معنی سے شرطیت والے معنی کی طرف منتقل ہوگیا۔

ظرفیت وشرطیت میں مناسبت:

جس طرح ظرف اور مظروف ملے ہوتے ہیں اسی طرح شرط اور مشروط بھی ملے ہوتے ہیں۔

شرط کے متحقق ہونے کی مثالیں:

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا"انت طالق فی دخولك الدار" اس مثال میں فی مصدر پر داخل ہے لہذا شرط کے معنی کی وجہ سے بیوی کو طلاق اس وقت ہوگی کہ جب وہ گھر میں داخل ہوگی اسی طرح دوسری مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے یوں کہا"انت طالق فی حیضتك" تو اس مثال میں بھی فی شرطیت کے لیے ہے لہذا اگر عورت مذکورہ کلام کے وقت حالت حیض میں تھی تو فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی اور حالت حیض میں نہ تھی تو جب حیض آئے گا تو اس وقت طلاق واقع ہوگی اسی طرح تیسری مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے یوں کہا"انت طالق فی مجیء یوم" اس مثال میں بھی فی شرطیت کے معنی میں ہے لہذا بیوی پر یوم شرعی طلوع صبح صادق کے وقت طلاق واقع ہوگی اسی طرح چوتھی مثال یہ ہے کہ شوہر نے یوں کہا"انت طالق فی مضی یوم"اس میں بھی فی شرطیت کے معنی کے لیے ہے لہذا اگر شوہر نے یہ جملہ رات کو کہا تو اگلے دن سورج غروب ہونے پر طلاق واقع ہوگی اگر یہ جملہ دن کے ۱۲ بجے کہا تو دوسرے دن کے ۱۲ بجے طلاق واقع ہوجائے گی ذکر کردہ مثالوں میں شرط کے متحقق ہونے کی وجہ سے حکم پایا جاتا ہے۔

شرط کے متحقق نہ ہونے کی مثالیں:

امام محمد نے زیادات میں اس کی ایک مثال یہ دی ہے کہ اگر شوہر نے کہا "انت طالق فی مشیة الله" اس مثال میں فی شرط کے معنی میں ہے اس لیے کہ مصدر پر داخل ہے شرط اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے جس کا بندے کو علم نہیں لہذا شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر یوں کہا "انت طالق فی ارادة الله" تو یہاں بھی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ بندے کو ارادہ الٰہی کا علم نہیں ہوسکتا۔

"۲۸: فَصْلٌ حَرْفُ الْبَاءِ لِلْإِلْصَاقِ فِي وَضْعِ اللُّغَةِ وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ وَتَحْقِيقُ هٰذَا اَنَّ الْمَبِيعَ اَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالثَّمَنَ شَرْطٌ فِيهِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى هَلَاكُ الْمَبِيعِ يُوجِبُ اِرْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُولُ اَنْ يَكُونَ التَّبَعُ مُلْصَقًا بِالْاَصْلِ لَا اَنْ يَكُونَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبَعِ فَاِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِي بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّهُ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا فَيَكُونُ ثَمَنًا وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُونُ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَالْكُرُّ ثَمَنًا فَيَجُوزُ الْاِسْتِبْدَالُ بِهِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِّنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهٰذَا الْعَبْدِ يَكُونُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكُرُّ مَبِيعًا وَيَكُونُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ اِلَّا مُؤَجَّلًا"۔

حرف با کو لغت میں الصاق کے لیے وضع کیا گیا ہے اسی وجہ سے وہ ثمنوں پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے ثمن کا ہلاک ہونا نہیں جب ثابت ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو پس جب حرف باء باب البیع میں بدل پر داخل ہوگا تو یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ بدل اصل کے ساتھ ملصق ہے لہذا با کا مدخول مبیع نہیں ہوگا ثمن ہوگا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ پر غلام ایک گندم کے کُر کے عوض بیچا اور گندم کا وصف بیان کردیا تو غلام مبیع ہوگا اور کُر ثمن ہوگا۔ پس قبضہ سے پہلے کُر کے عوض میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اس غلام کے عوض ایک کُر گندم بیچی اور گندم کا وصف بیان کردیا تو غلام ثمن ہوگا اور کُر مبیع ہوگا اور یہ عقد سلم ہوگا درست نہ ہوگا مگر

میعادی ہو کر۔

باء کا معنی:

قولہ حرف الباء للالصاق فی وضع اللغۃ: حروف معانی میں سے آخری حرف باء ہے اور اس کے معنی کے متعلق اہل اصول ونحات کا اتفاق ہے کہ باء کی وضع الصاق کے لیے ہے الصاق کا معنی ملنا یا ملانا ہے باء الصاق وہ با ہوتی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے مدخول کے ساتھ کوئی چیز ملی ہوئی ہے باء کے الصاق کے علاوہ جتنے بھی معانی ہیں وہ مجازی ہیں اور اس کے مدخول کو "ملصق بہ" اور اس سے ملنے والی چیز کو "ملصق" کہتے ہیں اور الصاق کی دو قسمیں ہیں: ۱: الصاق حقیقی جیسے "بہ داء"۔ ۲: الصاق مجازی جیسے "مررت بزید" اس مثال میں زید ملصق بہ اور گزرنا ملصق ہے اور باء الصاق اکثر ملصق بہ پر داخل ہوتی ہے جب باالصاق کے لیے آتی ہے تو عقود میں ثمنوں پر داخل ہوتی ہے اور مبیع ثمن کے ساتھ ملصق ہوتا ہے اور ثمن مبیع کے ساتھ ملصق بہ ہوتا ہے۔ مثلاً "اشتریت الفرس بالعبد" تو اس مثال میں فرس (مبیع) ملصق ہے اور باء کا مدخول العبد (ثمن) ملصق بہ ہے۔

معنی الصاق کی تحقیق:

قولہ وتحقیق ھذا الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب باالصاق کے لیے آتی ہے تو اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں مبیع اصل ہوتا ہے اور ثمن شرط ہوتا ہے اور کسی چیز کی شرط اس چیز سے خارج ہوتی ہے لہذا ''ثمن'' بیع میں تابع اور ''مبیع'' بیع میں اصل ہے، اسی وجہ سے فقہاء کرام نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ عقد بیع کے بعد مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ مبیع بائع کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو بیع ختم ہو جائے گی کیونکہ بیع میں مبیع اصل تھی جب اصل ختم ہو جائے تو بیع بھی ختم ہو جاتی ہے لیکن اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو بیع ختم نہ ہوگی اس لیے کہ بیع میں ثمن تابع ہے اور ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا لہذا ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری اور ثمن دے کر مبیع پر قبضہ کر لے گا۔

بیع میں مبیع کے اصل ہونے کی وجہ:

مبیع کے اصل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مبیع کو استعمال میں لا کر انسان اپنی ضرورتیں پوری کرتا ہے جب کہ ثمن میں ثمنیت کا معنی ہوتا ہے جو کہ سونے، چاندی اور نوٹوں میں پایا جاتا ہے اور ان ثمنوں کی وجہ سے انسان کی بھوک، پیاس وغیرہ ختم نہیں ہو سکتی اس لیے بیع میں ثمن تابع اور مبیع اصل ہے لہذا جب مشتری کے پاس ثمن نہ بھی ہو تب بھی بیع

درست ہے مگر بائع کے پاس مبیع کے نہ ہونے کی صورت میں بیع درست نہ ہوگی۔

گذشتہ تقریر سے حاصل ہونے والا ضابطہ:

قولہ اذا ثبت ھذا فنقول الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ عقد بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن تابع ہے لہذا یہ ضابطہ قرار پایا کہ تابع اصل کے ساتھ تو ملصق ہو لیکن اصل تابع کے ساتھ ملصق نہ ہو لہذا ضابطہ کے تحت تابع اصل کے ساتھ ملصق ہوا اور اصل کا تابع کے ساتھ ملصق ہونا ضابطہ کے خلاف ہوا تو حرف باء جو عقد بیع میں ثمن پر داخل ہوتا ہے یہ اس بات کی بین دلیل ہے کہ ثمن تابع ہے جو اصل (مبیع) کے ساتھ ملصق ہوتا ہے لہذا حرف باء جس پر داخل ہوگا وہ ثمن تو ہوگا لیکن مبیع نہیں ہوگا۔

مصنف کی عبارت قلب پر محمول:

قولہ الاصل ان یکون الخ: اس سے قبل تفصیلا یہ بات بیان کی گئی کہ تابع (ثمن) اصل (مبیع) کے ساتھ تو ملصق ہوتا ہے لیکن اصل (مبیع) تابع (ثمن) کے ساتھ ملصق نہیں ہوتا لہذا باء سے قبل کو ملصق اور باء کے مدخول کو ملصق بہ کہا جاتا ہے جب کہ مصنف کی عبارت گذشتہ تقریر کے برعکس ہے کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو لیکن تابع اصل کے ساتھ ملصق نہ ہو تو مصنف کی تقریر کے مطابق باء سے قبل کو ملصق بہ اور باء کے مدخول کو ملصق کہا جائے گا حالانکہ یہ بات اہل اصول کے خلاف ہے تو اس تعارض کا ازالہ شارحین نے یوں کیا ہے کہ مصنف کی عبارت دراصل یوں تھی:

"الاصل ان یکون الاصل ملصقا بالتبع لاان یکون التبع ملصقا بالاصل"۔

لہذا مصنف کی عبارت کو قلب پر محمول کرنے کی صورت میں گذشتہ تقریر اپنے مقام پر باقی رہتی ہے کہ مبیع ملصق اور ثمن ملصق بہ ہوتا ہے۔

باء کا مدخول ثمن ہونے پر تفریعات:

قولہ فاذا دخل حرف الباء الخ: مصنف نے فرمایا کہ جب بیع کے باب میں باء کا مدخول ثمن ہوتا ہے لہذا اگر کسی شخص نے کہا "بعت منك ھذا العبد بکر من الحنطة" میں نے تجھے یہ غلام گندم کی ایک بوری کے عوض

فروخت کر دیا اور بیوع میں یہ ضروری ہے کہ اجناس کی نوعیت وصفت بیان کی جائے اسی لیے مصنف نے "وصفها" کا اضافہ کیا اس مثال پر ضابطہ یوں منطبق ہوتا ہے کہ با گر پر داخل ہے لہذا معلوم ہوا کہ کر ثمن ہے اور غلام مبیع ہے چونکہ ثمنوں میں تبدیلی درست ہوتی ہے لہذا قبضہ سے پہلے متعین نہ ہونے کی وجہ سے اس کی جگہ دوسری گندم کی بوری دی جا سکتی ہے لیکن مبیع بیع میں متعین ہوتی ہے اس کے عوض دوسری چیز کو دینا جائز نہیں ہوتا اور مبیع کے ہلاک ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے لیکن ثمن کے ہلاک ہونے سے بیع ختم نہیں ہوتی۔

اگر بائع نے یوں کہا: "بعت منك كر من الحنطة بهذا العبد" کہ میں نے تجھ پر گندم کی ایک بوری اس غلام کے عوض بیچی اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیے تو اس صورت میں گندم کی بوری مبیع اور غلام ثمن ہوگا اور یہ عقد عقد سلم ہے اس لیے کہ عقد سلم میں ثمن نقد اور مبیع ادھار ہوتا ہے اور یہاں غلام متعین ہے اور گندم کی بوری متعین نہیں جب گندم کی بوری متعین نہیں تو بائع کے ذمہ گندم کی بوری بطور دین ہوگی اور مبیع جب بائع کے ذمہ دین ہو تو وہ بیع سلم ہوتی ہے۔ اس بات کی تفصیل فقہ کی کتب میں موجود ہے کہ جب عقد گندم پر ہو تو ثمن عقد کے وقت ادا کیا جاتا ہے اور گندم بعد میں دی جاتی ہے اور یہ بیع سلم کہلاتی ہے لہذا بیع سلم میں تمام شرطوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ پہلی مثال میں غلام کا مبیع ہونا اور گندم کی بوری کا ثمن ہونا اور دوسری مثال میں غلام کا ثمن ہونا اور گندم کا مبیع ہونا باء کے داخل ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا۔

"وَقَالَ عُلَمَائُنَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذَالِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُوْنَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ فَلَوْ اَخْبَرَ كَاذِبًا لَايَعْتِقُ وَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذَالِكَ عَلٰى مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ اَخْبَرَهٗ كَاذِبًا عُتِقَ وَلَوْ قَالَ لِاِمْرَاَتِهٖ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِيْ فَاَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ اِلَى الْاِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ اِذِ الْمُسْتَثْنٰى خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْاِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُوْنِ الْاِذْنِ طُلِّقَتْ وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا اَنْ آذَنَ لَكِ فَذَالِكَ عَلَى الْاِذْنِ مَرَّةً حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً اُخْرٰى بِدُوْنِ الْاِذْنِ لَاتُطَلَّقُ وَفِي الزِّيَادَاتِ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللهِ تَعَالٰى اَوْ بِاِرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى اَوْ بِحُكْمِهٖ لَمْ تُطَلَّقْ"۔

علماء احناف نے کہا کہ جب آقا نے اپنے غلام سے کہا تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد

ہے پس اس آزادی کا حکم سچی خبر کے دینے پر نافذ ہوگا کیونکہ خبر آنے کے ساتھ ملی ہوئی ہے پس اگر جھوٹی خبر دی تو آزاد نہ ہوگا اگر آقا نے کہا اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے تو یہ کہنا مطلق خبر دینے پر واقع ہوگا پھر غلام نے آقا کو جھوٹی خبر دے دی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تو ایسی ہے (مطلقہ ہے) تو وہ عورت ہر مرتبہ نکلنے کے لیے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو پھر وہ عورت اگر دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں تو یہ کلام ایک مرتبہ کی اجازت پر واقع ہوگا یہاں تک کہ اگر عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور زیادات میں ہے جب شوہر نے کہا تجھے طلاق ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تو اس کو طلاق نہیں پڑے گی۔

باء کے ذکر اور عدم ذکر سے حکم میں فرق کی مثالیں

قولہ وقال علمائنا الخ: مصنف یہاں سے باء الصاق کے موجود ہونے اور موجود نہ ہونے کی صورت میں فرق کو دو مثالوں سے واضح کر رہے ہیں۔

<u>پہلی مثال</u> یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "ان اخبرتنی بقدوم فلان فانت حر" اگر تو نے فلاں کے آنے کی مجھے خبر دی تو تو آزاد ہے اس کلام میں قدوم (آنے) پر باء الصاق داخل ہے جو باء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ خبر فلاں کے آنے کے ساتھ ملصق ہو کہ آقا نے غلام کی آزادی کو فلاں کے آنے کی خبر کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا جب فلاں کا آنا ثابت ہوگا تو غلام آزاد ہوگا اگر جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا لیکن اگر آقا نے باء کو لانے کے بغیر یوں کہا "ان اخبرتنی ان فلانا قدم فانت حر" اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے چونکہ اس کلام میں قدوم پر باء الصاق داخل نہیں لہٰذا مطلقاً آنے کی خبر مراد ہوگی کہ غلام چاہے جھوٹی خبر دے یا سچی خبر دے ہر دو صورتوں میں فلاں کے آنے کی خبر دینے سے غلام آزاد ہو جائے گا۔

<u>دوسری مثال</u> یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا: "ان خرجت من الدار الا باذنی فانت کذا" اگر تو گھر سے میری اجازت کے بغیر نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ اس کلام میں شوہر نے اذن پر باء الصاق کو داخل کیا ہے جو اس بات پر

دلالت کرتی ہے کہ بیوی کا گھر سے نکلنا شوہر کی اجازت کے ساتھ ملصق ہو لہذا شوہر کا مقصد یہ ہے کہ عورت جب بھی گھر سے نکلے تو مجھ سے اجازت لے کر نکلے اگر پہلی بار اجازت سے نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی اگر اس کے بعد عورت کا نکلنا جب بھی بغیر اجازت کے پایا گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

لیکن اگر شوہر یوں کہتا: "ان خرجت من الدار الا ان اذن لك" اس کلام میں چونکہ شوہر نے اذن پر باء کو داخل نہیں کیا لہذا اس کلام سے صرف ایک مرتبہ نکلنے کے لیے اجازت لینا کافی ہوگی اگر پہلی مرتبہ اجازت لے کر نکلی اور اس کے بعد بغیر اجازت جاتی رہی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

باء میں الصاق کا معنی متحقق نہ ہونے کی مثالیں:

قوله وفی الزیادات اذا قال الخ: کہ جس طرح فی میں شرط کا معنی متحقق نہ ہونے کی مثالیں مصنف نے فی کی بحث کے آخر میں دی تھیں اسی طرح باء کی بحث کے آخر میں ایسی مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ جن میں باء کا برائے الصاق ہونا معلوم نہیں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے زیادات میں یوں ذکر کیا کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق بمشیة الله تعالی" یا کہا "بارادة الله تعالی" کہ تجھے طلاق اللہ تعالیٰ کی مشیت یا ارادے کے مطابق ہے کہ جب باء کو مشیت باری تعالیٰ اور ارادہ باری تعالیٰ پر داخل کیا ہو کیوں کہ بندے کو مشیت اور ارادہ الٰہی کا علم نہیں ہو سکتا لہذا یہ کہنے سے مطلقہ نہ ہوگی لہذا یہ مثال بھی شرط والے معنی کی طرح ہوگئی کہ جب شرط کے وجود والصاق کا ادراک نہیں ہو سکتا تو طلاق بھی واقع نہیں ہو سکتی۔

"۲۹: فَصْلٌ فِيْ وُجُوْهِ الْبَيَانِ اَلْبَيَانُ عَلٰى سَبْعَةِ اَنْوَاعٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيْرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَبَيَانُ ضَرُوْرَةٍ وَبَيَانُ حَالٍ وَبَيَانُ عَطْفٍ وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ غَيْرَهٗ فَبَيَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَتَقَرَّرُ حُكْمُ الظَّاهِرِ بِبَيَانِهٖ وَمِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِيْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِّنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ بَيَانَ تَقْرِيْرٍ لِاَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰى قَفِيْزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ فَاِذَا بَيَّنَ ذٰلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهٗ بِبَيَانِهٖ وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عِنْدِيْ اَلْفٌ وَدِيْعَةٌ فَاِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِيْ كَانَتْ بِاِطْلَاقِهَا تُفِيْدُ الْاَمَانَةَ مَعَ اِحْتِمَالِ اِرَادَةِ الْغَيْرِ فَاِذَا قَالَ وَدِيْعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَهٗ

حُكْمُ الظَّاهِرِ بِبَيَانِهٖ"۔

یہ فصل بیان کے طریقوں کے بیان میں ہے بیان سات قسموں پر ہے بیان تقریر اور بیان تفسیر اور بیان تغییر اور بیان ضرورۃ اور بیان حال اور بیان عطف اور بیان تبدیل بہر حال پہلی قسم پس وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن وہ غیر کا احتمال رکھتا ہو پھر متکلم نے بیان کر دیا ہو وہی معنی جو ظاہر تھا پس ظاہر کا حکم متکلم کے بیان کے ساتھ پختہ ہو جاتا ہے اور اس کی مثال جب کسی نے کہا فلاں شخص کی مجھ پر گندم کی ایک بوری ہے اسی شہر کی بوری سے یا ایک ہزار ہے اس شہر کی نقدی سے تو یہ بیان تقریر ہوگا اس لیے کہ مطلق محمول ہوتا ہے اسی شہر کی بوری اور نقدی پر غیر کے ارادے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلم نے اس کو بیان کر دیا تو اس نے اپنے بیان کے ساتھ ان کو پکا کر دیا اور اسی طرح اگر کسی نے کہا فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار امانت ہیں پس کلمہ "عــنــدی" اپنے اطلاق کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے غیر کے ارادے کے احتمال کے ساتھ اور جب اس نے ودیعت کہا پس ظاہر کا حکم اس کے بیان کے ساتھ پختہ کر دیا۔

قولہ فصل فی وجوہ البیان: مصنف اس فصل میں بیان کی اقسام کو ذکر کر رہے ہیں کہ جس طرح اس سے قبل کی ابحاث کا تعلق کتاب اللہ اور سنت رسول سے تھا اسی طرح بیان کی ابحاث کا تعلق بھی کتاب وسنت سے ہے۔ بعض اہل اصول بیان کی بحث کو سنت کے تحت لائے جب کہ مصنف کتاب اللہ کے تحت لائے۔

بیان کی بحث ذکر کرنے کی وجہ:

اصول فقہ کی کتب میں بیان کی بحث کو اہتمام کے ساتھ لانے کی وجہ یہ ہے کہ جب متکلم کوئی بات کرتا ہے اور اس کی جانب سے مزید گذشتہ بات سے تعلق رکھنے والی بات سامنے آتی ہے تو کلام کی صورت وشکل کے اختلاف کی وجہ سے مفہوم میں فرق پڑ جاتا ہے لہذا متکلم کی بات کی حقیقت کو جاننے کے لیے بیان کی صورتوں سے واقفیت ضروری ہوتی ہے اس لیے اہل اصول اس بحث کو بھی لازماً بیان کرتے ہیں۔

بیان کا لغوی واصطلاحی معنی:

لغت میں بیان کا معنی "ظاہر کرنا" ہے یہ باب تفعیل کا مصدر ہے جو سلام، کلام، اذان کی طرح فَعال کے وزن

پرآتا ہے اصطلاحی معنی یہ ہے "اظہار ما فی الضمیر" کا نام بیان ہے کہ جس سے مخاطب سمجھ جائے۔

بیان کے ذرائع:

بیان کے ذرائع تو متعدد ہیں مثلاً تحریر، اشارہ، اجتہاد قول اور فعل وغیرہ سے لیکن بیان کے اکثر ذرائع دو ہی ہیں: ا: قول۔ ۲: بفعل پھر ان دو میں سے کثرت سے قول استعمال ہوتا ہے اسی لیے اہل اصول زیادہ تر قول سے بحث کرتے ہیں اور اقسام بھی اسی کی نسبت سے ذکر کرتے ہیں۔

بیان فعلی کی مثال:

جس طرح بیان قول کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح فعل کے ساتھ بھی ہوتا ہے مثلاً نماز قرآن مجید کے حکم "اقیموا الصلوۃ" سے فرض ہوئی تو اس کا بیان آپ ﷺ کا فعل "صلوا کما رایتمونی اصلی" ہے اسی طرح حج وغیرہ کا حکم بھی ہے۔

بیان کی اقسام:

قولہ البیان علی سبعۃ انواع بیان تقریر الخ: مصنف یہاں سے بیان قولی کی اقسام بیان کر رہے ہیں بیان قولی کی اقسام کی تعداد کے متعلق دو قول ہیں اکثر اہل اصول پانچ اقسام کو ذکر کرتے ہیں: ا: بیان تقریر۔ ۲: بیان تفسیر ۳: بیان تغییر۔ ۴: بیان ضرورت۔ ۵: بیان تبدیل جب کہ مصنف کی طرح بعض دیگر اہل اصول نے سات اقسام ذکر کی ہیں پانچ تو وہی اقسام ہیں کہ جن کا ماقبل ذکر ہوا اور دو یہ ہیں: ا: بیان حال۔ ۲: بیان عطف جب کہ اکثر اہل اصول کے نزدیک مذکورہ دونوں قسمیں چوتھی قسم بیان ضرورت کی انواع کہلاتی ہیں۔ اس اختلاف سے معلوم ہوا کہ یہ تقسیم استقرائی ہے نہ کہ عقلی۔

اقسام سبعہ کی وجہ حصر:

بیان دو حال سے خالی نہیں کہ منطوق ہوگا یا غیر منطوق بصورت اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ کلام کے معنی کا بیان ہے یا لازم کا بصورت ثانی بیان تبدیل (نسخ) اگر کلام کے معنی کا بیان ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ بلا تغییر ہے یا با تغییر بصورت ثانی بیان تغییر اگر بلا تغییر ہے پھر دو حال سے خالی نہیں کہ کلام کا معنی زیادہ مؤکد ہے یا نہیں بصورت

ثانی بیان تفسیر بصورت اول بیان تقریر اگر بیان غیر منطوق ہے پھر دو حال سے خالی نہیں کہ محض سکوت کی وجہ سے غیر منطوق ہے یا نہیں بصورت ثانی بیان ضرورت بصورت اول دو حال سے خالی نہیں کہ متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے ہے یا کثرت کلام کی دلالت کی وجہ سے بصورت اول بیان حال اور بصورت ثانی بیان عطف۔

بیان تقریر:

قولہ اما الاول فھو الخ: بیان تقریر کا معنی پختگی پیدا کرنے والا بیان ہے اور مصنف نے بیان تقریر کی تعریف یوں کی ہے کہ ایک لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن اس معنی کے علاوہ کا بھی احتمال ہو مثلاً لفظ حقیقی معنی میں ظاہر ہو لیکن مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہو پھر متکلم یہ بیان کر دے کہ میری مراد یہی معنی ہے جو ظاہر ہے لہذا اسی کا نام بیان تقریر ہے کہ جس نے ظاہر کے مفہوم کو پختہ کر دیا ہے اور اس کو بیان تاکید بھی کہتے ہیں۔

بیان تقریر پر پہلی مثال:

قولہ ومثالہ اذا قال الخ: اگر کسی شخص نے دوسرے کے لیے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ قفیز حنطة بقفیز البلد" کہ فلاں شخص کی مجھ پر ایک گندم کی بوری ہے اس شہر کی بوری سے اس مثال میں "قفیز البلد" بیان تقریر ہے اس لیے کہ اگر فقط "قفیز حنطة" کہتا ہے تو مطلق ہونے کی وجہ سے اس شہر کی مروجہ بوری مراد ہوتی لیکن اس میں یہ بھی احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے مقر کی مراد اس شہر کی بوری نہ ہو لیکن جب مقر نے "قفیز البلد" کہا تو غیر کا احتمال ختم ہو گیا اس طرح اگر کسی کے لیے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف من نقد البلد" تو اس صورت میں بھی "نقد البلد" تقریر بیان ہے باقی تفصیل وہی ہے جو پہلی مثال میں گزری۔

بیان تقریر پر دوسری مثال:

قولہ وکذالک لو قال لفلان الخ: اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان عندی الف ودیعة" میرے پاس فلاں کے ایک ہزار روپے امانت ہیں اس مثال میں "ودیعة" تقریر ہے اس لیے اگر صرف "لفلان عندی الف" کہتا تو "عندی" کی وجہ سے ظاہر ہے کہ امانت ہے لیکن یہ احتمال بھی باقی ہے کہ شاید امانت کے بجائے دین وغیرہ ہو لیکن جب "ودیعة" کہا تو امانت کی جہت کو پختگی حاصل ہو گئی۔

ودیعت اور امانت میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ودیعت یہ ہے کہ مالک اپنی مملوکہ شی کی حفاظت کی غرض سے کسی کے پاس رکھے جب کہ امانت عام ہے چاہے رکھی ہو یا رکھی نہ ہو مثلاً کسی کو گری ہوئی کوئی چیز مل جائے تو یہ امانت ہے ودیعت نہیں لہذا ودیعت خاص ہے اور امانت عام ہے۔

بیان تقریر کا حکم:

مصنف بیان تقریر کا حکم اگلی قسم کے ساتھ بیان کریں گے لیکن یہاں بھی حکم ملاحظہ کیجیے کہ بیان تقریر کو متکلم چاہے متصلا کہے یا منفصلا کہے دونوں صورتوں میں معتبر و نافذ ہوگا۔

"۳۰:فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيْرِ فَهُوَ مَا اِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوْفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهٖ مِثَالُهٗ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ اَوْ قَالَ عَلَيَّ عَشْرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيْفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النَّيْفَ اَوْ قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمُ وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةٍ مَثَلًا وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ اَنْ يَصِحَّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا"۔

اور بہر حال بیان تفسیر پس وہ ہے کہ جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو تو متکلم اس کو اپنے بیان سے واضح کردے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر کچھ ہے۔ پھر اس کچھ کی تفسیر کپڑے سے کی یا کہا فلاں کے مجھ پر دس روپے ہیں اور کچھ پھر کچھ کی تفسیر کردی کہ ایک یا دو روپے یا کہا مجھ پر چند روپے ہیں پھر اس کی تفسیر اس سے کردی اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ متصلا اور منفصلا دونوں طرح صحیح ہیں۔

بیان تفسیر کی تعریف:

قولہ واما بیان التفسیر الخ: بیان تفسیر کا مفہوم یہ ہے کہ لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے متکلم کی مراد معلوم نہ ہو پھر متکلم اپنے بیان سے واضح کردے مثلاً نماز، روزہ وغیرہ قرآن مجید میں مجمل ہیں پھر ان کے اجمال کو حضور ﷺ کے قول اور فعل نے ختم کیا لہذا حضور ﷺ کا قول و فعل بیان تفسیر ہوگا۔

بیان تفسیر پر مثالیں:

قولہ مثالہ اذا قال لفلان الخ: مصنف نے بیان تفسیر کی مثالیں دیتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ شیء" فلاں شخص کی مجھ پر کوئی چیز ہے اس کلام میں شیء کا معنی چیز تو واضح ہے لیکن چیز سے مراد کیا ہے واضح نہیں تھی لیکن جب متکلم نے کپڑے سے بیان کر دی تو کپڑا بیان تفسیر بن گیا اسی طرح کسی نے کہا "علیّ عشرۃ دراھم ونیف" مجھ پر دس درہم اور کچھ دراہم ہیں۔اس کلام میں "نیف" کا معنی ایک سے تین تک تو واضح ہے لیکن مراد واضح نہیں لیکن جب متکلم دس درہم کی مراد واضح کر دے تو بیان تفسیر ہوگا۔

بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم:

قولہ وحکم ھذا بین النوعین الخ: بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان کو متصلا اور منفصلا دونوں طرح لانا درست ہے اس کی دلیل یہ آیت ہے:"ان علینا جمعہ وقرآنہ ثم ان علینا بیانہ" قرآن کو جمع کرنا اور پڑھانا ہمارے ذمہ پر ہے پھر اس کا بیان ہم پر ہے اس آیت میں بیان ثم کے بعد لایا گیا ہے اور ثم تراخی پر دلالت کرتا ہے کہ جس سے معلوم ہوا کہ بیان منفصلا بھی لانا درست ہے لہذا جب منفصلا لانا درست ہے تو متصلا لانا بدرجہ اولیٰ درست ہوا۔

"۳۱: فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ فَهُوَ اَنْ يَتَغَيَّرَ بِبَيَانِهٖ مَعْنَى كَلَامِهٖ وَنَظِيْرُهُ التَّعْلِيْقُ وَالْاِسْتِثْنَاءُ وَقَدِ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ اَصْحَابُنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ اِلَّا اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْغَيْرِ اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ التَّعْلِيْقُ بَاطِلًا عِنْدَهٗ لِاَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةً وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هٰهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ اِضَافَتِهٖ اِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِاَنَّ كَلَامَهٗ اِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ"۔

اور بہر حال بیان تغییر تو وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام کے معنی کو بدل دے اور اس کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں میں اختلاف کیا ہے پس علماء احناف نے فرمایا کہ معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ وجود شرط سے پہلے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ پر طلاق ہے یا دوسرے کے غلام سے کہا اگر میں تیرا مالک ہوگیا تو تو آزاد ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت ہو اور یہاں طلاق اور عتاق علت نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب نہیں ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہوگا لہذا تعلیق صحیح نہ ہوگی اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہے حتی کہ اگر اس نے نکاح کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا کلام وجود شرط کے وقت علت بنتا ہے اور وجود شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہذا تعلیق صحیح ہوگی۔

بیان تغییر کی تعریف:

قولہ واما بیان التغییر الخ: بیان تغییر کا لغوی معنی بیان کا تبدیل کرنا ہے، اصطلاحی معنی یہ کہ "متکلم اپنے بیان کے ساتھ کلام کے معنی کو بدل دے" اس کی تفصیل یہ ہے کہ متکلم لفظ کا ظاہری معنی مراد لینے کے بجائے دوسرا معنی مراد لے مثلاً لفظ کا حقیقی معنی ظاہر ہے مگر متکلم اس لفظ سے معنی مجازی مراد لے اسی طرح کا حقیقی معنی عموم ہے مگر متکلم اس لفظ سے خاص معنی مراد لیتا ہو تو یہ بیان تغییر ہوگا۔ بیان تغییر کا مجموعہ ترکیب نحوی کے لحاظ سے "اضافة الموصوف الی الصفة" کے قبیل سے ہے کہ موصوف کو صفت کی طرف مضاف کیا گیا کہ ایسا بیان جو ظاہری معنی کو تبدیل کرنے والا ہے۔

بیان تغییر کی صورتیں:

قولہ ونظیرہ التعلیق الخ: مصنف نے بیان تغییر کی تین صورتیں نقل کی ہیں: ۱۔ تعلیق (شرط) ۔۲۔ استثناء (تعلیق شرط لگانے کو کہتے ہیں اور استثناء وہ ہے کہ جس کو الا یا اخوات کے ذریعے ماقبل سے باعتبار حکم نکالا گیا ہو)۔ ۳۔ مطلق کو صفت کے ساتھ مقید کرنا۔ بیان تغییر کے لیے صرف تین ہی صورتیں نہیں بلکہ بیان تغیر کے لیے ہر وہ چیز آ سکتی ہے کہ جس کی وجہ سے سابقہ کلام میں قید لگتی ہو مثلاً پہلے کلام مطلق تھا پھر غایت آ گئی پہلے مطلق تھا پھر بدل البعض آ گیا تو ان صورتوں میں بھی بیان تغییر کہلائے گا۔

تعلیق کی مثال:

اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "انت حر ان دخلت الدار" تو آزاد ہے اگر تو گھر میں داخل ہوا اس کلام میں "انت حر" غلام کی فی الفور آزادی میں ظاہر ہے لیکن جب متکلم نے "ان دخلت الدار" کہا تو کلام کی پہلی حالت کو یکسر بدل دیا اور غلام کی آزادی کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا۔

استثناء کی مثال:

اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ الف الا مائۃ" مجھ پر فلاں کے ایک ہزار روپے ہیں مگر ایک سو اس کلام میں "علیّ الف" ایک ہزار کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے لیکن جب متکلم نے "الا مائۃ" کہا تو کلام کی پہلے والی حالت کو بدل دیا کہ اب ایک سو کم ایک ہزار لازم ہوں گے یعنی کہ نو سو لازم ہوں گے۔

تعلیق اور استثناء کی صورتوں میں ائمہ کرام کا اختلاف:

قولہ فقد اختلف الفقہاء الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ فقہاء کرام نے تعلیق اور استثناء کی صورتوں میں اختلاف کیا ہے۔

تعلیق کی صورت میں احناف اور شوافع کا اختلاف:

قولہ فقال اصحابنا الخ: تعلیق کی صورت میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے کہ احناف کے نزدیک کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے کہ جب شرط پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا اس سے پہلے نہیں مثلاً "انت طالق" کو دخول دار کے ساتھ معلق کیا تو طلاق تب ہو گی کہ جب دخول دار پایا جائے گا لہذا تعلیق بالشرط وجود شرط سے قبل سبب نہ ہو گا جب کہ شوافع کے نزدیک کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا فی الحال حکم کا سبب بنتا ہے لیکن شرط کے عدم وجود سے حکم نہیں پایا جاتا۔

ثمرہ اختلاف:

قولہ وفائدۃ الخلاف الخ: احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ مندرجہ ذیل دو مثالوں سے ظاہر ہوتا

ہے پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی اجنبی مرد نے کسی عورت سے کہا"ان تزوجتك فانت طالق" اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تو طلاق والی ہے احناف کے نزدیک اجنبی شخص جب بھی اس عورت سے نکاح کرے گا تو اس عورت کو طلاق پڑ جائے گی جب کہ شوافع کے نزدیک نکاح کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے غلام سے کہا"ان ملکتك فانت حر" اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد ہے احناف کے نزدیک جب بھی اس غلام کا مالک بنا تو غلام آزاد ہو جائے گا جب کہ شوافع کے نزدیک مالک بنا تو غلام آزاد نہ ہوگا اور تعلیق باطل ہو جائے گی۔

شوافع کی دلیل:

قولہ لان حکم التعلیق الخ: شوافع کی دلیل ذکر کرنے سے پہلے مصنف کے کلام کو سمجھنے کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے۔

تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں صدر کلام سے مراد جزا ہے چاہے مؤخر ہو مثلاً"ان تزوجتك انت طالق" یا مقدم ہو مثلاً:"انت طالق ان تزوجتك" ہر دو صورتوں میں مصنف نے جزا کو صدر کلام کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں اصل مقصود جزا ہی ہوتی ہے باقی رہی شرط وہ تو صرف قید ہوتی ہے جزا کے اصل مقصود ہونے پر دلیل یہ ہے کہ شرط اور جزا میں انشاء وخبر کا تعلق جزا سے ہوتا ہے کہ اگر جزا خبر ہے تو جملہ شرطیہ خبریہ اور اگر جزا انشا ہے تو جملہ شرطیہ انشائیہ ہوتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں صدر کلام سے مراد جزا ہے۔
اب دلیل سنیئے:

شوافع کے نزدیک تعلیق بالشرط فی الحال حکم کے واقع ہونے کا سبب ہوتی لیکن شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم نہیں پایا جاتا مذکورہ مثالوں میں "انت طالق" اور "انت حر" فی الحال طلاق اور حریت واقع ہونے کا سبب ہیں لیکن طلاق کو جس محل کی طرف منسوب کیا گیا وہ محل نسبت کرتے وقت محل طلاق نہیں کیونکہ وہ اجنبیہ عورت ہے کہ جس میں ملک نکاح نہیں اسی طرح حریت کو جس محل کی طرف منسوب کیا گیا وہ محل نسبت کرتے وقت محل حریت نہیں کیونکہ وہ غیر کا غلام ہے کہ جس میں اس کی ملک رقبہ ہے لہذا یہ تعلیق باطل ہوگی اگر بعد میں نکاح کر بھی لے یا بعد میں غلام کا مالک بن بھی جائے تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ ہی غلام پر آزادی واقع ہوگی۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط فی الحال حکم کے واقع ہونے کا سبب نہیں بنتی بلکہ جب شرط پائی جائے گی تو

واقع ہونے کا سبب بنے گی گویا متکلم نے شرط کے وجود سے قبل کلام کیا ہی نہیں لہذا مذکورہ مثالوں میں جب بھی اجنبیہ عورت سے نکاح کرے گا تو نکاح کرتے ہی عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور جب بھی غیر کے غلام کا مالک بنے گا تو آزاد ہو جائے گا امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب تعلیق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب بنتی ہے تو تعلیق لغو نہ ہوگی بلکہ درست ہوگی لہذا تعلیق کو عدم تعلیق پر قیاس کر کے تعلیق کو لغو قرار دینا درست نہیں کیونکہ دونوں کا حکم اپنا اپنا ہے۔

"وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيْقِ لِلْوُقُوْعِ فِيْ صُوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ اَنْ يَّكُوْنَ مُضَافًا اِلَى الْمِلْكِ اَوْ اِلٰى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ عِنْدَهٗ لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوْزُ وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوْتَةِ اِلَّا اِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْاِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ (بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ وَيَجِبُ الْاِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ"۔

اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع طلاق اور وقوع عتاق کے لیے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو حتی کہ اگر کسی شخص نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر اس نے اسی اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی تو اجنبیہ پر طلاق واقع نہ ہوگی اور اسی طرح طول حرہ امام شافعی کے نزدیک لونڈی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو روکتا ہے اس لیے کتاب اللہ نے لونڈی کے ساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کے ساتھ معلق کیا ہے پس طول حرہ کے وجود کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط حکم کے مانع ہے پس لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور اسی طرح امام شافعی نے فرمایا کہ مطلقہ بائنہ کو نفقہ نہیں ملے گا مگر جب کہ وہ حاملہ ہو اس لیے کہ کتاب اللہ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے کہ ارشاد باری

تعالیٰ ہے اگر وہ مطلقات حمل والیاں ہیں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ وضع حمل کر لیں پس حمل نہ ہونے کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط امام شافعی کے نزدیک حکم سے مانع ہے اور ہمارے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع نہیں تو جائز ہے کہ حکم اپنی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے پس لونڈی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور عمومات کی وجہ سے مطلقہ کو نفقہ دینا واجب ہوگا۔

احناف کے نزدیک صحت تعلیق کی شرط:

قولہ ولهذا المعنى قلنا الخ: اس سے پہلے مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب بنتا ہے اس سے قبل نہیں کہ ہم احناف نے کہا تھا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع جزا کے لیے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس تعلیق میں نسبت ملک کی طرف ہو جیسا کہ کسی کے غلام سے کہا: "ان ملكتك فانت حر" یا سبب ملک کی طرف ہو جیسے اجنبیہ عورت سے کہا: "ان تزوجتك فانت طالق" چونکہ نکاح ملک متعہ کا سبب ہے لہذا تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کرنا ضروری ہے تعلیق کی شرط پائے جانے کی وجہ سے تعلیق درست ہوگی اور وجود شرط کے وقت حکم بھی پایا جائے گا کہ غلام آزاد ہوگا اور عورت پر طلاق بھی پڑ جائے گی اگر تعلیق کی یہ شرط موجود نہ ہو تو حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق" تو یہ تعلیق ہمارے نزدیک بھی باطل ہے کیونکہ اس مثال میں طلاق نہ ملک کی طرف منسوب ہے اور نہ ہی سبب ملک (تزویج) کی طرف منسوب ہے بلکہ دخول دار کی طرف منسوب ہے لہذا تعلیق درست نہ ہوئی تو وجود شرط کے بعد طلاق بھی واقع نہ ہوگی اگرچہ نکاح کے بعد وہ عورت گھر میں داخل ہو۔

امام شافعی کے اصول تعلیق پر متفرع کردہ مسئلہ:

قولہ وكذالك طول الحرة الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھتے ہوئے امام شافعی کے نزدیک لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا جب کہ احناف کے نزدیک نکاح کر سکتا ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے:

"ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن

ماملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات"۔

اور تم میں سے جو پاک دامنہ عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اپنی مملوکہ مسلمان لونڈیوں سے نکاح کر سکتے ہو۔

امام شافعی کا اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لونڈیوں سے نکاح کے جواز کو آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر معلق کیا ہے اور امام شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال حکم کا سبب بنتا ہے لہذا جو آدمی فی الحال آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہے تو شرط نہ پائی گئی تو لونڈیوں سے نکاح کے جواز کا حکم بھی نہیں پایا جائے گا جیسا کہ امام شافعی کا تعلیق کی صورت میں یہ اصول ہے کہ عدمِ حکم عدمِ شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی وجہ سے ان کے نزدیک انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو مستلزم ہوتا ہے لہذا جب آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کی شرط معدوم ہے تو نکاح لونڈی کا جواز بھی معدوم ہوگا۔ احناف کی دلیل آئندہ مسئلہ کے بعد آئے گی۔

امام شافعی کے گذشتہ اصول پر دوسرا مسئلہ:

قولہ و کذالك قال الشافعی الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مطلقہ بائنہ کے لیے عدت میں نفقہ اس صورت میں واجب ہوگا کہ جب وہ حاملہ ہوگی اگر حاملہ نہ ہو تو نفقہ واجب نہیں جب کہ احناف کے نزدیک ہر دو صورتوں میں نفقہ واجب ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن"۔

اگر مطلقہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ وضع حمل کر لیں اس آیت سے امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفقہ دینے کو حمل پر معلق کیا ہے لہذا حمل کی صورت میں نفقہ واجب ہوگا چونکہ عدم حمل کی صورت میں نفقہ کے وجوب کی شرط معدوم ہے تو عدت کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا باقی اصول کی تفصیل پہلی مثال کے تحت دیکھ لیں۔

مذکورہ دونوں مسئلوں میں احناف کی دلیل:

مذکورہ دونوں مسئلوں میں احناف کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود لونڈی سے نکاح کرنا جائز ہے اور عدم حمل کی صورت میں بھی شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے ان دونوں مسئلوں کا طرز استدلال ایک ہی ہے احناف کے نزدیک ''وجودِ شرط مثبت حکم تو ہے لیکن عدمِ شرط مانع حکم نہیں'' کہ شرط پائی جائے تو حکم پایا جائے گا اور اگر شرط نہ پائی جائے تو حکم معدوم نہیں ہوگا بلکہ ساکت ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو مستلزم نہیں بلکہ شرط کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم ساکت ہوتا ہے کہ نہ نفی اور نہ ہی اثبات تو ممکن ہے کہ یہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوتا ہو مثلاً آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود لونڈی سے نکاح کا جواز ''فانکحوا ما طاب لکم'' اور ''احل لکم ماوراء ذلکم'' میں کلمہ ''عموم ما'' سے ثابت ہے جو آزاد اور لونڈی دونوں کو شامل ہے اسی طرح غیر حاملہ کا نفقہ اس آیت سے ثابت ہے ''وعلی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف'' کہ آیت میں مولود له سے مراد خاوند ہے اور هن کے عموم میں حاملہ اور غیر حاملہ دونوں داخل ہیں۔

"وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ فَاِنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذٰلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهٗ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَايَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُّؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ) فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَايَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ الْاِسْتِثْنَاءُ ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰى اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِيْ بَعْدَ الثُّنْيَا كَاَنَّهٗ لَمْ يَتَكَلَّمْ اِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهٗ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوْبِ الْكُلِّ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِيْ بَابِ التَّعْلِيْقِ وَمِثَالُ هٰذَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّةً لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْاِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ صُوْرَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِيْ تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِيْجَةُ هٰذَا حُرْمَةُ بَيْعِ

الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَايَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَقَيَّدُ بِصُوْرَةِ بَيْعٍ يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ وَالتَّفَاضُلِ فِيْهِ كَيْلَا يُؤَدِّيْ اِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ فَمَا لَايَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْيَارِ الْمُسَوِّيْ كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيْثِ"۔

اوراس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ یہ امام شافعی کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے مرتبہ میں ہے اور اسی بناء پر امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے حکم کو "امة مؤمنة" پر مرتب کیا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "من فتیاتکم المؤمنات" پس باندیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کا حکم مؤمنہ کے ساتھ مقید ہوگا اور عدم وصف کے وقت حکم ممتنع ہوگا لہذا کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام استثناء ہے گویا کہ کلام نہیں کیا مگر باقی ماندہ کا اور امام شافعی کے نزدیک کل واجب ہونے کے لیے صدر کلام علت ہے مگر استثناء اس عمل سے روکتا ہے (یہ) باب تعلیق میں عدم شرط کے مرتبہ میں ہے۔ اور اس اختلاف کی مثال آنحضور ﷺ کے قول "لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" میں ہے پس امام شافعی کے نزدیک علی الاطلاق بیع الطعام بالطعام کی حرمت کی علت ہوگا اور اس مجموعہ سے استثناء کے ذریعے مساوات کی صورت نکل گئی پس باقی ماندہ صدر کلام کے حکم کے تحت باقی رہا اور اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی طعام کی بیع کا دو مٹھی طعام کے عوض حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع اس نص کے تحت داخل نہ ہوگی اس لیے کہ نہی سے مراد بیع کی وہ صورت ہے جس میں بندہ تساوی اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہوتا ہے کہ وہ نہی عاجز کا سبب نہ ہو پس جو صورت معیار مسوی کے تحت داخل نہ ہو وہ حدیث کے تقاضہ سے خارج ہوگی۔

موصوف بصفۃ بمنزلہ تعلیق بالشرط:

قولہ ومن التوابع هذا النوع الخ: مصنف نے اس سے قبل تعلیق بالشرط کا مختلف فیہ مسئلہ بیان کیا اب اسی تعلیق بالشرط کے تابع میں سے اسم موصوف بصفت کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ "جب کوئی حکم ایسے اسم پر مرتب ہو کہ

جس کی صفت لائی گئی ہو تو وہ حکم صفت کے متعلق ہوگا'' اس کی وجہ یہ ہے کہ صفت شرط کے معنی میں ہوتی ہے لہذا حکم جس طرح شرط پر معلق ہوتا ہے اسی طرح صفت پر بھی معلق ہوگا مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق راكبة" تجھے سواری کی حالت میں طلاق ہے یہ کلام "انت طالق ان ركبت" کے مرتبہ میں ہوگا لہذا جب صفت شرط کے معنی میں ہے تو جو اختلاف احناف اور شوافع کا تعلیق بالشرط میں ہے وہی اختلاف موصوف بصفت میں ہوگا۔

موصوف بصفت کے متعلق امام شافعی کا اصول مع تخریج مسئلہ:

امام شافعی کے نزدیک جو حکم بیان تغییر میں تعلیق بالشرط کا ہے وہی حکم موصوف بصفت کا ہے کہ جس طرح عدم شرط عدم حکم کو مستلزم تھی اسی طرح عدم وصف عدم حکم کو مستلزم ہوگا کہ اگر وصف موجود ہوگا تو حکم بھی موجود ہوگا اگر وصف منتفی ہوگا تو حکم بھی منتفی ہوگا لہذا عدم وصف، عدم حکم کی طرف منسوب ہوگا اسی اصول کی وجہ سے حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ کتابیہ لونڈی سے نکاح جائز نہیں کیونکہ ارشاد ربانی ہے: "من فتیاتکم المؤمنات" اس کلام میں لونڈیوں کو وصف ایمان کے ساتھ موصوف و مقید کیا گیا ہے لہذا اگر لونڈیوں میں وصف ایمان موجود ہوگا تو نکاح کا جواز ہوگا اگر وصف ایمان نہیں تو نکاح کا عدم جواز ہوگا لہذا مومنہ نہ ہونے کی صورت میں کتابیہ لونڈی سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

احناف کا اصول مع تخریج مسئلہ:

احناف کا موصوف بصفت کے متعلق بھی وہی اصول ہے جو تعلیق بالشرط کا تھا کہ جس طرح عدم شرط عدم حکم کو مستلزم نہ تھی اسی طرح عدم صفت عدم حکم کو مستلزم نہیں بلکہ وہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے مثلاً کتابیہ لونڈیوں کے نکاح کا جواز قرآن مجید کی دوسری آیت سے ثابت ہے: "وطعام الذین اوتو الکتاب حل لکم وطعامکم حل لهم والمحصنت من الذین اوتو الکتاب من قبلکم" اس آیت میں مومنہ کی قید نہیں باقی رہی "فتیاکم" میں مومنہ کی قید وہ کشف اور وضاحت کے لیے ہے اور یہ قید بطور استحباب ہے۔

بیان تغییر استثناء کی صورت میں:

قوله ومن صور بيان التغيير الخ: اس سے قبل مصنف بیان تغییر کی پہلی صورت ''تعلیق بالشرط'' اور اس کی ذیلی صورت ''موصوف بصفت'' کے بیان سے فارغ ہوئے اب استثناء کا آغاز کر رہے ہیں استثناء کا لغوی معنی الگ کرنا، جدا کرنا ہے اور جہاں استثناء ہوگا وہاں کلمہ ''الا'' وغیرہ کے ماقبل کو مستثنیٰ منہ کہتے ہیں کہ جس کو مصنف ''صدر

کلام" سے تعبیر کریں گے اور مابعد کو مستثنیٰ کہتے ہیں اور یہاں مصنف اس بحث میں فقط اصولی لحاظ سے بحث کریں گے استثناء کی باقی تفصیل کا تعلق نحو سے ہے۔

استثناء کے معنی میں ائمہ کرام کا اختلاف:

جس طرح تعلیق بالشرط، موصوف بصفت میں احناف اور امام شافعی کا اختلاف تھا اسی طرح استثناء کی تفصیل میں بھی احناف اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔

احناف کا مذہب:

احناف کے نزدیک استثناء کرنے کے بعد جو مقدار بچ جاتی ہے اس باقی ماندہ مقدار کے تکلم کا نام استثناء ہے گویا کہ ہمارے نزدیک مستثنیٰ منہ کا تکلم ہی نہیں کیا گیا مثلاً کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ عشرۃ الا ثلاثۃ" فلاں کے مجھ پر دس درہم ہیں مگر تین کہ اس قول میں "الا" سے قبل مستثنیٰ منہ (صدر کلام) میں دس کا ذکر کیا گیا اور "الا" کے مابعد تین کا ذکر کیا گیا جب استثناء کے بعد باقی سات بچے گویا کہ تکلم ہی سات کا کیا ہے اور دس کا تکلم ہمارے نزدیک معدوم کے حکم میں ہے۔

امام شافعی کا مذہب:

امام شافعی کے نزدیک استثناء میں صدر کلام (مستثنیٰ منہ) پورے کلام کے وجوب کی علت وسبب بنتا ہے مگر استثناء اس صدر کلام کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے کہ جس طرح تعلیق کے باب میں شرط کا نہ ہونا حکم کے مانع تھا اسی طرح صدر کلام میں بھی استثناء کا موجود ہونا کل کے وجوب کا مانع ہوگا لہذا گذشتہ مثال میں امام شافعی کے نزدیک کل دس درھم ہی واجب ہوئے مگر استثناء نے آکر دس کے وجوب کو روک دیا اور باقی سات بچ گئے۔

ثمرہ اختلاف کی وضاحت مثال سے:

قولہ ومثالہ ھذا فی قولہ علیہ السلام الخ مصنف نے استثناء کے اختلافی اصول کے درمیان فرق کو ظاہر کرنے کے لیے حدیث نبوی ﷺ سے مثال پیش کی ہے حضور ﷺ نے اناج وغلہ کی خرید وفروخت کے متعلق "لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" اناج کو اناج کے بدلے مت بیچو مگر برابر برابر، یہ حکم ان تمام

کے متعلق ہے جو ہم جنس ہوں اور ایک دوسری کے عوض فروخت کی جائیں۔

امام شافعی کا استدلال:

استثناء کے متعلق امام شافعی کا اصول یہ ہے کہ صدر کلام (مستثنیٰ منہ) پورے حکم کے وجوب کے لیے علت بن کر منعقد ہوتا ہے لہذا حدیث مذکور میں صدر کلام "لاتبیعوا الطعام بالطعام" غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے کے حرام ہونے کے لیے مطلقا علت بن کر منعقد ہوا۔ لہذا غلے کے بدلے میں غلے کی بیع مطلقا حرام ہوگی چاہے مقدار ناپ تول میں آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ پھر نبی کریم ﷺ نے "الا سواء بسواء" کے ذریعے دونوں غلوں کے درمیان مساوات و برابری کی صورت کو ماقبل کی حرمت سے خارج کر دیا لہذا مساوات کے علاوہ بیع کی تمام صورتیں حرام ہی رہیں گی کہ چاہے وہ مقدار کیل و وزن میں آتی ہو یا نہ آتی ہو تو امام شافعی کے نزدیک ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے عوض بیچنا حرام ہوگی کیونکہ دونوں ہم جنس ہیں کیونکہ جانبین سے مساوات نہیں ہے۔

احناف کا مذہب مع استدلال:

استثناء کے متعلق احناف کا اصول یہ ہے کہ متکلم استثناء کے بعد جو کلام کرتا ہے گویا وہی مقصود ہوتا ہے لہذا اس اصول کے تحت حدیث مذکور میں "الا سواء بسواء" سے مساوات کی صورت کو نکالنے کے بعد عدم مساوات کی صورت حرمت کے تحت باقی رہی گویا حدیث کا معنی یہ بنا "لاتبیعوا الطعام بالطعام مفاضلة" تم غلے کو غلے کے بدلے میں زیادتی کے ساتھ نہ بیچو اور زیادتی کے ساتھ بیچنا اس وقت حرام ہوگا کہ جب انسان برابری کے ساتھ بیچنے پر عرف وشرع میں قادر ہو مثلا شریعت نے فطرانے وغیرہ کی مد میں جو کم از کم مقدار بیان کی ہے وہ نصف صاع ہے لہذا اگر نصف صاع یا اس سے زائد مقدار ہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت کی جائے تو برابری پر انسان شریعت کی روشنی میں قادر ہے لہذا زیادتی حرام ہوگی لیکن اگر نصف صاع سے کم مقدار میں ہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت کی تو زیادتی حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ نصف صاع سے کم مقدار پر بندہ شرعی طور پر قادر نہیں لہذا بندے کو ایسی بات سے منع کرنا کہ جس پر قادر نہیں وہ نہی کے بجائے نفی بن جائے گی جو کہ عاجز سے نہی ہوگی جو کہ کسی حال میں درست نہیں نیز بیع میں اصلا زیادتی مباح تھی لیکن شارع علیہ السلام نے قدر مع جنس کی صورت میں زیادتی کو حرام قرار دیا ہے اور باقی صورتوں میں بیع میں زیادتی اباحت کی وجہ سے اپنے اصل پر ہے (اباحت کی بحث قیاس کو دسویں فصل میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کے بعد ضرور دیکھیے)۔ نیز عرف میں بھی مٹھی اور دو مٹھی کا اطلاق خرید و فروخت پر نہیں ہوتا لہذا احناف کے نزدیک ایک مٹھی

کے عوض دو مٹھی کی بیع جائز ہے۔

اہم فائدہ :

اب جدید دور میں وزن کرنے کے ایسے آلات آچکے ہیں کہ جس سے مٹھی تو کیا گرام، دانہ بلکہ ذرات کا بھی وزن کیا جاسکتا ہے لہٰذا امام شافعی کے مذہب کی تقویت موجودہ آلات سے بھی ہوتی ہے کہ برابری مٹھی سے کم مقدار میں بھی ہوسکتی ہے چہ جائے کہ مٹھی اور دو مٹھی میں الآت کے ذریعے مساوات نہ ہوسکے۔ لیکن احناف نے شرع اور عرف کی بناء پر ایک مٹھی کی بیع کو دو مٹھی کے عوض جائز قرار دیا ہے نیز حرج عظیم کی وجہ سے بھی چھوٹ دی گئی۔

"وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ وَدِيْعَةٌ فَقَوْلُهُ عَلَيَّ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ وَهُوَ بِقَوْلِهِ وَدِيْعَةٌ غَيَّرَهُ إِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ أَعْطَيْتَنِيْ أَوْ أَسْلَفْتَنِيْ أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ زُيُوْفٌ وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُوْلًا ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ اِخْتَلَفَ فِيْهَا الْعُلَمَاءُ أَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ أَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَأْتِيْ طَرَفٌ مِّنْهَا فِيْ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ"۔

اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت ہے تو اس کا قول علیّ وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور مقر نے اپنے قول ودیعت کے ذریعے سے اس کو ایک ہزار کی حفاظت کی طرف متغیر کیا ہے اور متکلم کا قول تو نے مجھ کو دیا ہے ایک ہزار یا تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیان تغییر کے قبیل سے ہے اور اسی طرح اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار کھوٹا ہے اور بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولا درست ہوتا ہے اور مفصولا درست نہیں ہوتا پھر اس کے بعد ایسے مسائل ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغییر کے قبیل سے ہیں پس وصل کی شرط کے درست ہوں گے یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ وہ درست نہ ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں آئیں گے۔

بیان تغییر کی بعض صورتوں کا بیان:

قوله ومن صور بيان التغيير الخ: مصنف نے اس سے قبل بیان تغییر کی مجموعی لحاظ سے تین صورتیں بیان

کیں ان سے فراغت کے بعد چند اور صورتیں بیان کر رہے ہیں:

۱۔ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا:"لفلان علیّ الف ودیعة" تو اس قول میں "علی الف" اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مقر پر ایک ہزار بطور دین ہو کیونکہ کلمہ علی الزام و وجوب کے لیے آتا ہے مگر جب مقر نے ساتھ ہی لفظ "ودیـــعة" کا اضافہ کیا تو کلام کی پہلی حالت بدل گئی کہ پہلے ہزار بطور دین تھا اب بطور ودیعت ہے لہذا "ودیعة" کا لفظ بیان تغییر ہے۔

۲۔ کسی شخص نے کہا "اعطیتنی الفا فلم اقبضها" تو نے مجھے ایک ہزار ادا کیا مگر میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا تو اس قول میں "اعطیتنی" کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ہزار روپے پر قبضہ کر لیا ہے کیونکہ "اعطا" اس وقت بولتے ہیں کہ جب قبضہ مکمل ہو جائے مگر جب متکلم نے "فلم اقبضها" کہا تو پہلے کلام کی کیفیت بدل گئی لہذا معلوم ہوا کہ ایک ہزار کے دینے کا وعدہ ہے اس کلام میں "فلم اقبضها" بیان تغییر ہے۔

۳۔ اسی طرح اگر یوں کہا "اسلفتنی الفا فلم اقبضها" تو نے مجھے ایک ہزار بطور بیع سلم دیے مگر میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا۔ "اسلفتنی الفا" کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم میں راس المال پر خریدار کا قبضہ ہو چکا ہے کیونکہ بیع سلم کے صحیح ہونے کے لیے مجلس عقد میں قبضہ شرط ہے لہذا اس کلام کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم درست ہو مگر متکلم نے "فلم اقبضها" کا جملہ لا کر گذشتہ کلام کے مفہوم کو یکسر بدل دیا کہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم فاسد ہو لہذا بیع فاسد ہو گی اور "فلم اقبضها" بیان تغییر ہے۔

۴۔ اگر کسی شخص نے "لـفلان علـیّ الف زیـوف" کہا تو اس کلام میں "علـی الف" کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ہزار کھرے مراد ہوں کیونکہ الف مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد کامل عمدہ درھم ہیں مگر جب متکلم نے "زیــــوف" کا حکم لگایا تو گذشتہ کلام کی حالت بدل گئی کہ ایک ہزار کا اقرار عمدہ کا نہیں بلکہ کھوٹے درھموں کا ہے۔

بیان تغییر کا حکم:

قوله وحكم بيان التغيير الخ: بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ اگر بیان تغییر کا کلام متصلاً ہے تو بیان تغییر درست ہو گا کہ بیان اور مبین کے درمیان فاصلہ نہ ہو، اگر بیان اور مبین کے درمیان فاصلہ ہو تو بیان تغییر درست نہ ہو گا یہی مذہب صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کا ہے مثلاً "عـلـیّ الف" کہہ کر فوراً "زیـوف" کہہ دیا تو بیان تغییر درست ہو گا اگر وقفہ کیا تو درست نہ ہو گا۔

اختلاف مسائل کی طرف رہنمائی:

قولہ ثم بعد ھذا مسائل الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کے مذکورہ مسائل کے علاوہ چند اور مسائل بھی ہیں کہ جن میں علماء کرام کا اختلاف ہے کہ ان کا تعلق بیان تغییر سے ہے کہ جس میں کلام کا متصل ہونا شرط ہے یا ان کا تعلق بیان تبدیل سے ہے کہ جو نہ اتصالا درست ہے اور نہ انفصالا درست ہے ان مسائل میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے کہ جن میں سے بعض کی تفصیل آخری فصل ''بیان تبدیل'' میں آئے گی۔

"۳۲: فَصْلٌ وَاَمَّا بَیَانُ الضَّرُوْرَةِ فَمِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ اَوْجَبَ الشِّرْكَةَ بَیْنَ الْاَبَوَیْنِ ثُمَّ بَیَّنَ نَصِیْبَ الْاُمِّ فَصَارَ ذَالِكَ بَیَانًا لِنَصِیْبِ الْاَبِ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا بَیَّنَا نَصِیْبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِیْبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشِّرْكَةُ وَكَذَالِكَ لَوْبَیَّنَا نَصِیْبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِیْبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَیَانًا وَعَلٰی هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ وَكَذَالِكَ لَوْ اَوْصٰی لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِاَلْفٍ ثُمَّ بَیَّنَ نَصِیْبَ اَحَدِهِمَا كَانَ ذَالِكَ بَیَانًا لِنَصِیْبِ الْاٰخَرِ وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدٰی اِمْرَاَتَیْهِ ثُمَّ وَطِیَ اِحْدَاهُمَا كَانَ ذَالِكَ بَیَانًا لِلطَّلَاقِ فِی الْاُخْرٰی بِخِلَافِ الْوَطْیِ فِی الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ حِلَّ الْوَطْیِ فِی الْاِمَاءِ یَثْبُتُ بِطَرِیْقَیْنِ فَلَایَتَعَیَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاِعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْیِ"۔

اور بہرحال بیان ضرورت تو اس کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان ''میت کے ماں باپ اس کے وارث ہوئے پس ماں کے لیے ایک ثلث ہے'' میں ہے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ باپ کے حصہ کا بیان ہوگا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مضارب اور رب المال نے مضاربت کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصہ سے سکوت کیا تو شرکت صحیح ہوگی اور اسی طرح اگر رب المال کا حصہ بیان کیا اور مضارب کے حصہ سے سکوت کیا تو بیان ہوگا اور اسی پر مضارعت کا حکم قیاس کیا جائے اور اسی طرح اگر فلاں اور فلاں کے لیے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصے کا بیان ہوگا اور اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کی تو یہ وطی کرنا دوسری کے لیے بیان ہوگا اس کے بخلاف امام اعظم کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے کیونکہ لونڈیوں میں دونوں طریقوں سے وطی

کرنا حلال ثابت ہوتا ہے لہذا حل وطی کے اعتبار سے ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

قولہ واما بیان الضرورۃ الخ: اس سے قبل مصنف بیان کی سات اقسام میں سے تین اقسام کو بیان کر چکے اب چوتھی قسم بیان ضرورت کا آغاز کر رہے ہیں۔

بیانِ ضرورت کی تعریف:

"ھو بیان یفھمہ المخاطب من فحوی الکلام ویقع بغیر الکلام"۔

''بیان ضرورت وہ بیان ہے کہ جس کو مخاطب مقتضی کلام سے سمجھ لیتا ہو اور اس کے لیے کلام نہ لایا گیا ہو" بیان ضرورت کی تعریف سے معلوم ہوا کہ بیان ضرورت کا تعلق الفاظ سے نہیں جب اس کا تعلق الفاظ سے نہیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر اتصال وانفصال کی تفصیل کے قابل عمل ہوتا ہے اور اس میں سکوت قائم مقام نطق و بیان کے ہوتا ہے۔

سکوت بمنزلہ نطق کی مثال:

قولہ فمثالہ فی قولہ تعالیٰ الخ: کلام میں ایک صورت کو بیان کرنے کے بعد دوسری صورت کو بیان کرنا کہ جس سے تیسری صورت سامنے آئے کہ جس کا ذکر عبارت میں نہ ہو اس کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے:"وورثہ ابواہ فلامہ الثلث" اس آیت کے پہلے حصے "وورثہ ابواہ" میں وراثت کی ایک صورت کا ذکر ہے کہ اس میں متوفی کے والدین کے لیے میراث میں شرکت کا ثبوت ہے کہ جب کوئی شخص مر گیا اس کے ورثا میں سوائے والدین کے اور کوئی نہ ہو تو والدین میراث کے حق دار ہیں لیکن جب حصوں کو بیان کیا تو فقط ماں کے حصے کو "الثلث" ایک تہائی سے بیان کیا آیت کے اس حصے میں دوسری صورت کو بیان کیا گیا کہ ماں کا تہائی حصہ ماں کے لیے ہے تو اس سے ایک تیسری صورت سامنے آئی کہ باقی جو کچھ بچے گا اس کا وارث باپ ہوگا حالانکہ باپ کے حصے کا ذکر نظم قرآن میں نہیں ہے مگر ماں کے حصے کو بیان کرنا اقتضاءً باپ کے حصے کا بیان ضرورت ہے جو سکوت بمنزلہ نطق قرار پایا لہذا بیان ضرورت کی وجہ سے باپ دو تہائی کا وارث بنے گا۔

بیان ضرورت پر عقد مضاربت سے تفریع:

قولہ وعلی ھذا قلنا الخ: مثال سے قبل تمہیدی مقدمہ کے طور پر عقد مضاربت کی خدوخال ملاحظہ کیجیے عقد مضاربت اس عقد کو کہا جاتا ہے کہ جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کی محنت ہو اہل فقہ کی اصطلاح میں مال

والے کو"رب المال" اور محنت کرنے والے کو "مضارب" کہا جاتا ہے عقد مضاربت کے صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ رب المال اور مضارب دونوں کا حصہ متعین ہو ورنہ عقد مضاربت شرعا درست نہ ہوگا اب عقد مضاربت میں بیان ضرورت کی مثال سمجھیں کہ دو شخصوں نے عقد مضاربت کیا اور عقد مضاربت کے وقت مضارب (محنت کرنے والے) کا حصہ متعین کر دیا کہ اس کو نفع کا چوتھا حصہ ملے گا اور رب المال (مال والے) کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو یہ عقد مضاربت درست ہوگا کہ جب مضارب کا چوتھائی حصہ متعین کر دیا تو باقی تین حصے رب المال کے لیے بچ گئے وہ اقتضاءً رب المال کے لیے ہوں گے کیونکہ عقد مضاربت میں ایک شریک کے حصے کا بیان دوسرے کے لیے بیانِ ضرورت ہوتا ہے لہذا عقد مضاربت صحیح ہے۔

بیان ضرورت پر عقد مزارعت سے مثال:

قولہ وعلی ھذا حکم المزارعۃ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح گذشتہ مثال میں رب المال اور مضارب کا کسی حصے پر متعین ہونا ضروری تھا اور کسی ایک کے حصے کی تعیین دوسرے کے حصے کے لیے بیان ضرورت ہے اسی طرح مزارعت کا مسئلہ بھی ہے کہ مزارعت کا معنی زمین کو ٹھیکے پر دینا ہے کہ ایک آدمی کی زمین ہو اور دوسرے کی محنت ہو تو دونوں کے لیے پیداوار کے حصے کی تعیین ضروری ہے ورنہ درست نہیں اگر باہم رضامندی سے کسی ایک کا حصہ بیان کر دیا مثلا چوتھائی حصہ مالک زمین کا ہے تو کام کرنے والے کے لیے تین حصے بیانِ ضرورت سے ثابت ہوں گے۔

بیان ضرورت پر چند متفرع کردہ مسائل:

قولہ وکذالك لو اوصی لفلان الخ:

۱۔ اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کے تہائی حصے سے ایک ہزار مشتاق اور اشتیاق کو دینا پھر موصی نے مشتاق کے لیے سات سو دینے کا کہا تو یہ وصیت درست ہے کیونکہ جب مشتاق کا حصہ سات سو سے بیان کر دیا تو اشتیاق کا حصہ اقتضاءً معلوم ہو گیا لہذا اشتیاق کے لیے تین سو بیانِ ضرورت سے ثابت ہوا۔

۲۔ اگر کسی شخص کی دو بیویاں تھیں اس نے ان دو میں سے کسی ایک کو بغیر تعیین کے طلاق بائن دے دی

یوں کہا "احدیکما طالق" تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے ہم نے فصل نمبر ۲۳ میں یہ پڑھا تھا کہ شوہر کو بیان کا اختیار حاصل ہے پھر عملا شوہر نے ان میں سے ایک سے جماع کر لیا تو اس سے جماع کرنا دوسری کے مطلقہ ہونے کے لیے عملا بیان ضرورت ہے جماع کرنا دوسری کے مطلقہ ہونے کے لیے بیان ضرورت اس لیے بن رہا ہے کہ طلاق بائن والی عورت سے وطی حرام ہے اور کسی مسلمان کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ فعل حرام کا ارتکاب کرے لہذا جس عورت سے وطی کی ہے وہ بیوی ہے اور طلاق کے لیے دوسری متعین ہو گئی مصنف نے طلاق بائنہ کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر طلاق رجعی دی ہو تو پھر ایک سے وطی کرنا دوسری کی طلاق کا بیان نہیں ہوگا اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس نے موطوہ بیوی کو ہی طلاق دی ہو اب وطی کے ذریعے اس نے رجوع کر لیا ہو کیونکہ مطلقہ رجعیہ سے وطی کرنا جائز ہے۔

طلاق مبہم اور عتق مبہم میں فرق:

قولہ بخلاف العتق المبهم الخ: مصنف "بخلاف العتق المبهم" سے صاحبین اور امام اعظم کے مابین اختلاف کو بیان کر رہے ہیں نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنی دو لونڈیوں میں سے ایک کو بغیر کسی تعین کے آزاد کرتے ہوئے کہا "احدیکما حرة" پھر ایک سے وطی کر لی تو ایک سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کے لیے بیان ضرورت ہے یا نہیں اس میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے صاحبین کے نزدیک جو حکم طلاق مبہم میں تھا کہ ایک بیوی سے جماع دوسری کے مطلقہ بائنہ ہونے کے لیے بیان ضرورت تھا اسی طرح یہاں بھی ایک لونڈی سے وطی دوسری کے آزاد ہونے کے لیے بیان ضرورت ہے لہذا صاحبین کے نزدیک دوسری لونڈی آزاد ہو جائے گی۔

جب کہ امام اعظم کے نزدیک عتق مبہم پر قیاس کرنا درست نہیں اس لیے کہ آزاد عورت میں وطی کی حلت کا سبب فقط ملک متعہ (نکاح) ہی ہے جب کہ لونڈی میں وطی کی حلت کے دو سبب ہیں ایک ملک متعہ (نکاح) اور دوسرا سبب ملک رقبہ (لونڈی ہونا) ہے اس لیے ایک لونڈی سے وطی کرنے کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ملک رقبہ کی وجہ سے ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ آزاد کرنے کے بعد نکاح کر لیا ہو اور ملک متعہ کی وجہ سے جماع کیا ہو اس لیے عتق مبہم میں ایک سے جماع کرنا دوسری کی آزادی کے لیے بیان ضرورت نہیں ہوگا لہذا امام اعظم کے نزدیک لونڈی آزاد نہ ہوگی۔

"۳۳: فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهٗ فِيْمَا اِذَا رَاٰى صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَالِكَ كَانَ سُكُوْتُهٗ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّهٗ مَشْرُوْعٌ وَالشَّفِيْعُ اِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِاَنَّهٗ رَاضٍ بِذَالِكَ وَالْبِكْرُ الْبَالِغَةُ اِذَا

عَلِمَتْ بِتَزْوِيجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْإِذْنِ وَالْمَوْلٰى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي فِي السُّوقِ فَسَكَتَ كَانَ ذَالِكَ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ فَيَصِيرُ مَأْذُونًا فِي التِّجَارَاتِ وَالْمُدَّعٰى عَلَيْهِ إِذَا نَكَلَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُونُ الْإِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُومِ الْمَالِ بِطَرِيقِ الْإِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِيقِ الْبَدْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهٰذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا الْإِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ"۔

اور بہر حال بیان حال تو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت ﷺ نے کسی کام کو اپنے سامنے ہوتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہ فرمایا تو آپ کا یہ سکوت اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے اور شفیع کو جب بیع کا علم ہوا اور وہ سکوت اختیار کرے تو یہ اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور باکرہ بالغہ کو جب ولی کا نکاح کرانا معلوم ہو جائے اور رد کرنے سے خاموشی اختیار کرے تو یہ خاموشی رضا اور اجازت کے مرتبہ میں ہوگی اور مولی جب اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھ لے اور خاموشی اختیار کرے تو یہ خاموشی اجازت کے مرتبہ میں ہوگی چنانچہ یہ غلام ماذون فی التجارت ہوگا اور مدعی علیہ جب مجلس قضا میں قسم کھانے سے رک گیا تو یہ رکنا صاحبین کے نزدیک لزوم مال پر رضامندی کے درجہ میں ہوگا اور امام اعظم کے نزدیک بطور ایثار لزوم مال پر راضی ہونے کے مرتبہ میں ہوگا اور اسی طریقہ پر ہم نے کہا کہ بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت سے اجماع منعقد ہو جائے گا۔

قوله واما بیان الحال الخ: یہ بات پیچھے "اقسام بیان" کے تحت گزر چکی ہے کہ اکثر اہل اصول کے نزدیک بیان کی پانچ ہی اقسام ہیں لیکن مصنف نے امام فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کی اتباع میں دیگر بعض اہل اصول کی طرح سات اقسام ذکر کی ہیں ان میں سے ایک بیان حال ہے کہ جس کو اکثر اہل اصول بیان ضرورت کی قسم قرار دیتے ہیں۔

بیان حال کی تعریف:

"هو السكوت الذى يقع بيانا بدلالة حال المتكلم"۔

بیان حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو متکلم کی دلالت حال کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو۔

بیان حال میں سکوت دھوکہ کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے۔

قوله اذا رای صاحب الشرع الخ: مصنف نے بیان حال کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں:

۱۔ پہلی مثال یہ دی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے اپنے سامنے کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہ فرمایا بلکہ سکوت فرمایا تو آپ کا سکوت فرمانا اس فعل کے جواز کا ثبوت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شارع احکام بنا کر بھیجا ہے اگر وہ فعل منع ہوتا تو آپ ضرور اس کو منع فرماتے آپ کا منع نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کام مشروع ہے۔

۲۔ او الشفیع الخ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان یا زمین فروخت کی اور شفعہ کے حق دار کو اس بات کا علم ہوا کہ مکان یا زمین فروخت ہو رہی ہے اور سننے کے بعد وہ خاموش رہا اسنے کوئی دعوی نہیں کیا تو اس کا خاموش رہنا اور شفعہ کا دعوی نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مکان یا زمین نہیں خریدنا چاہتا بلکہ جو خرید رہا ہے اس کی خرید پر راضی ہے لہذا شفعہ کے حق دار کا اس موقع پر خاموش رہنا بیان حال کہلائے گا لہذا بیع کے مکمل ہونے کے بعد اگر شفعہ کا حق دار اٹھ کھڑا ہو کہ میں خریدوں گا اب مطالبہ کرنا جائز نہ ہوگا گویا اب وہ بائع اور مشتری دونوں کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے اور یہ دھوکہ کے درجہ میں ہے دھوکہ کے متعلق ارشاد نبوی ﷺ ہے "من غر فلیس منا" جس نے باہم دھوکہ کیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

۳۔ البکر البالغة الخ تیسری مثال یہ ہے کہ اگر بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر اس کے ولی نے کر دیا تو خبر ملنے پر لڑکی خاموش رہی تو رضامندی کی دلیل ہے اس کی یہ خاموشی بیان حال ہے اگر وہ راضی نہ ہوتی تو رد کر دیتی کیونکہ احناف کے نزدیک باکرہ بالغہ پر ولایت اجبار حاصل نہیں۔

۴۔ والمولی الخ: چوتھی مثال یہ ہے کہ اگر مولی نے اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھا اور اس کو منع نہ کیا بلکہ خاموش رہا تو مولی کا خاموش رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ مولی اس کی خرید و فروخت پر راضی ہے اور غلام کو تجارت میں کھلی چھٹی ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک یہ خاموشی رضامندی کی دلیل نہیں کہ ہوسکتا ہے کہ غضب کی وجہ سے خاموش رہا ہو اور احتمالی چیز قابل حجت نہیں ہوتی اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ ہے کہ اگر ہم اس خاموشی کو اجازت کے درجے میں قرار نہ دیں تو لوگ اس کی خرید و فروخت کے معاملہ سے دھوکہ کھا جائیں گے کیونکہ اس درجہ کے معاملات لوگ اسی غلام سے کرتے ہیں کہ جس کو مولی نے اجازت دے رکھی ہو لہذا مولی کی خاموشی رضامندی کی دلیل ہوگی اور یہ بیان حال ہے۔

۵۔ والمدعی علیه الخ: پانچویں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کے خلاف قاضی کے ہاں رقم کا مقدمہ درج کروایا اب اصول خصومت یہ ہے کہ مدعی گواہ لائے اگر گواہ نہیں تو مدعی علیہ قسم اٹھائے لیکن اگر قاضی کے پاس مدعی علیہ قسم اٹھانے سے رک جائے تو قسم سے رکنا رقم کا بطور اقرار ثبوت ہوا یا نہیں اس میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ رقم لازم ہوگی لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ رقم اقرار دعوی کی وجہ سے لازم ہوئی یا بطور ایثار لازم ہوئی صاحبین کے نزدیک اقرارِ دعوی کی وجہ سے لازم ہوئی کہ مدعی علیہ نے قسم کھا کر یہ لازم کر دیا کہ یہ اقرارِ دعوی ہے جب کہ امام اعظم کے نزدیک یہ رقم بطور ایثار ہے کہ شریف آدمی مال کی خاطر قسم اٹھانے سے بچتے ہیں اور اس کی بنسبت مال دینے کو ترجیح دیتے ہیں لہٰذا رقم کا دینا اقرار دعوی کی وجہ سے نہیں بلکہ ایثار کی وجہ سے ہے۔

بحث کا خلاصہ:

قوله فالحاصل الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ بولنے کے وقت نہ بولنا یہ بمنزلہ بولنے ہی کے ہے جیسا کہ مشہور **قاعدہ** ہے: "السکوت فی محل البیان بیان" لیکن جہاں بیان کی ضرورت نہ ہو وہاں نہ بولنا یہ بولنے کے درجے میں نہ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک مطلقاً بیانِ حال قابل حجت نہیں۔

بیان حال سے اجماع سکوتی کا ثبوت:

قوله ولهذا الطریق الخ: اگر کسی مسئلہ پر بعض حضرات نے بول کر تصریح کر دی اور بعض خاموش رہے باوجود اسکے کہ ان کو غور وفکر کے لیے وقت بھی ملا مگر انہوں نے ان کا رد نہیں کیا تو اس پر اجماع سکوتی کہلائے گا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین بار طلاق کو تین قرار دیا تو اس پر دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خاموشی اختیار کی تو یہ خاموشی اجماع سکوتی ہوگی ہمارے نزدیک اجماع کی یہ قسم حجت ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک حجت نہیں۔

اہم نوٹ:

اجماع سکوتی فقط صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں حجت ہے نہ کہ ان کے بعد علماء کرام رحمہم اللہ کے لیے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ اجماع کی بحث میں آئے گی۔

"۳۴: فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تُعْطَفَ مَكِيلاً اَوْ مَوْزُوْنًا عَلٰى جُمْلَةٍ

مُجْمَلَةٍ يَكُوْنُ ذَالِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ دِرْهَمٍ اَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَالِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ اَثْوَابٍ اَوْ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ دَرَاهِمَ اَوْ مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ اَعْبُدٍ فَاِنَّهٗ بَيَانٌ اَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَالِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مِائَةٌ وَثَوْبٌ اَوْ مِائَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَايَكُوْنُ ذَالِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتَصَّ ذَالِكَ فِيْ عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ وَقَالَ اَبُوْيُوْسُفَ يَكُوْنُ بَيَانًا فِيْ مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ"۔

اور بہرحال بیان عطف تو جیسا کہ آپ کسی مکیلی یا موزونی چیز کا عطف جملہ مجملہ پر کریں تو یہ عطف کرنا جملہ مجملہ کا بیان ہوگا اس کی مثال جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سو ہیں اور ایک درھم یا فلاں کے میرے ذمے ایک سو ہیں اور ایک قفیز گندم تو یہ عطف اس بات کے بیان کے درجہ میں ہوگا کہ کل کا کل اسی جنس سے ہے اور ایسے ہی اگر کہا کہ فلاں کے میرے ذمے ایک سو ہیں اور تین کپڑے یا ایک سو ہیں اور تین دراہم یا ایک سو ہیں اور تین غلام تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ ایک سو بھی اسی جنس سے ہے کہ معطوف کی جنس سے قائل کے قول "احد وعشرون درھما" کے درجہ میں ہے بخلاف قائل کے قول کے کہ میرے ذمے ایک سو ہیں اور کپڑا یا ایک سو ہیں اور بکری کہ یہ عطف مائۃ کے لیے عطف بیان نہ ہوگا اور عطف الواحد علی الجملة المجملة میں عطف کا بیان ہونا اس چیز کے ساتھ خاص ہے جو ذمہ میں دین ہونے کی صلاحیت رکھے جیسے مکیلی اور موزونی شی اور امام ابویوسف نے فرمایا کہ مائۃ وشاۃ اور مائۃ وثوب میں عطف معطوف علیہ کا بیان ہوگا اسی اصل پر۔

قولہ واما بیان العطف الخ: جس طرح کہ دو مرتبہ اس بات کو ذکر کیا جا چکا ہے کہ بیان عطف اکثر اہل اصول کے نزدیک بیان ضرورت کے تحت داخل ہے جب کہ امام فخر الاسلام بزدوی کی اتباع میں مصنف کا نظریہ یہ ہے کہ بیان عطف بیان کی مستقل قسم ہے بیان عطف کی دو اصطلاحیں ہیں ایک نحوی حضرات کی ہے جو توابع کی پانچ اقسام میں سے ہے کہ جس میں حرف عطف کے ذریعے دو جملوں کو ملانے کا نام ہے اور دوسری اصطلاح اہل اصول کی ہے اور اصول الشاشی میں بھی اہل اصول ہی کی اصطلاح مراد ہے۔

بیانِ عطف کی تعریف:

"هو بیان یقع بسبب العطف" بیان عطف وہ بیان ہے جو عطف کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو۔

عطف بیان کی وضاحت:

قوله فمثل ان تعطف الخ: اہل اصول کے نزدیک بیان عطف کا مفہوم یہ ہے کہ کسی مکیلی اور موزونی چیز کا عطف، جملہ مجملہ پر کیا جائے تو بیان عطف جملہ مجملہ کے لیے بیان ہوگا مکیلی سے مراد ناپی جانے والی چیز جیسے حنطہ (گندم) اور موزونی سے مراد وزن کی جانے والی چیز جیسے درہم و دینار وغیرہ ہیں جو کہ چاندی اور سونے کے ہوتے ہیں چاندی اور سونا موزونی چیز ہے جملہ مجملہ سے مراد یہ ہے کہ وہ عدد مرکب ہو اور عدد مرکب سے مراد تین اور اس سے زائد گنتی ہے کہ جس کے معدود میں کئی احتمال ہوتے ہیں مثلاً ثلثه کہ عدد کا معنیٰ تو متعین ہے کہ دو سے زائد اور چار سے کم کا نام ثلثه ہے لیکن اس کے معدود میں کئی احتمال ہیں کہ تین چیزیں کیا ہیں اور یہاں جملہ مجملہ سے مراد یہی ہے کہ عدد مرکب کے معدود میں اجمال و ابہام ہے اور اصول الشاشی کی عبارت میں واحد سے مراد عدد مفرد ہے جو مرکب کے مقابلے میں ہے جب مرکب سے مراد تین سے زائد ہے تو عدد مفرد یقیناً تین سے کم ایک اور دو کا عدد مراد ہوگا۔

قوله فمثاله اذا قال الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ بیان عطف کی تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں کہ جن میں سے پہلی دو بالاتفاق ائمہ احناف کے نزدیک بیان عطف کی ہیں اور تیسری مثال ائمہ احناف کے مابین اختلافی ہے۔

<u>پہلی اتفاقی مثال:</u> جب معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور معطوف معدود مفرد موزونی یا مکیلی چیز ہو مثلاً "لفلان علی مائة ودرهم" کہ مائة معطوف علیہ عدد مرکب ہے اور معطوف درہم مفرد موزونی ہے کہ درہم کا وزن کیا جاتا ہے اسی طرح "لفلان علی مائة وقفیز حنطة" کہا تو اس میں بھی مائة معطوف علیہ عدد مرکب ہے اور قفیز حنطة مفرد مکیلی چیز ہے لہذا ان دونوں مثالوں میں عطف اس بات کو واضح کرتا ہے کہ معطوف علیہ میں جن سو چیزوں کا ذکر ہے اس سے مراد پہلی مثال میں سو درہم اور دوسری مثال میں ایک سو گندم کے قفیز ہیں۔

<u>دوسری اتفاقی مثال:</u> جب معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اسی پر کسی عدد کا عطف کیا جائے تو اس عدد کا معدوم خواہ مکیلی و موزونی چیز میں سے ہو یا نہ ہو بالاتفاق یہ عطف بیان کے لیے ہوگا۔ مثلاً کسی نے کہا "لفلان علی مائة وثلثة اثواب" یا یوں کہا "لفلان علی مائة وثلثة اعبد" ان دونوں مثالوں میں مائة عدد مرکب معطوف علیہ ہے معطوف

ثلثة عدد ہے کہ جس کا معدود اثواب اور اعبد دونوں مکیلی اور موزونی چیزوں میں سے نہیں ہیں یا موزونی چیزوں میں سے ہو مثلاً مائة وثلثة دراهم اسی طرح احد وعشرون درهما ان سب صورتوں میں معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا اور ایک سوتین سے مراد وہی چیزیں ہوں گی جو بطور معدود ذکر کی گئیں اور احد وعشرون میں بھی عشرون سے مراد درہم ہیں تو احد سے مراد درہم ہی ہوں گے۔

تیسری اختلافی مثال: جب معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر کسی غیر مکیلی اور غیر موزونی چیز کا عطف کیا جائے تو احناف کے دو مذہب ہیں امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک یہ عطف معطوف علیہ کے لیے بیان نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بیان عطف ہوگا جیسے مائۃ وشاۃ وثوب۔

اختلافی صورت پر طرفین کی دلیل:

قوله واختص ذالك الخ: مصنف نے طرفین کی طرف سے دلیل کو ایک قاعدے کی صورت میں بیان کیا ہے کہ عدد مرکب پر جب عدد مفرد کا عطف کیا جائے تو اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ عدد مفرد مکیلی یا موزونی چیزوں میں سے کوئی ایک ہو یا معطوف میں عدد کا ذکر کیا گیا ہو کہ اس عدد کا معدود موزونی یا مکیلی چیز ہو یا نہ ہو لہذا جب دونوں صورتیں یا کوئی ایک صورت پائے جائے گی تو یہ عطف معطوف علیہ کے لیے بیان ہوگا اگر کوئی صورت نہ پائی جائے تو بیان نہیں بنے گا جیسا کہ مائۃ عدد مرکب ہے لیکن معطوف شاۃ عدد مفرد مکیلی وموزونی اشیاء میں سے نہیں۔ دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کے نہ ہونے کی صورت میں بیان عطف نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب معطوف سے تمیز کو دو صورتوں میں حذف کرتے ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ جب معطوف میں چیز ذمے پر لازم ہونے والی ہو اور وہ مکیلی یا موزونی چیز ہوتی ہے اس کثرت استعمال کی وجہ سے تخفیفا حذف کر دیتے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ جب معطوف میں عدد مذکور ہو جب یہ دونوں صورتیں نہ ہوں تو اہل عرب تمیز حذف نہیں کرتے ثوب اور شاة ایسی چیزیں ہیں کہ قرض کے طور پر ایک دوسرے سے نہیں لیتے اگرچہ بیع سلم میں ادھار لی جاتی ہیں خلاصہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک عطف معطوف علیہ کے لیے بیان نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف کی دلیل:

امام ابو یوسف نے تیسری صورت کو پہلی دو صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح پہلی صورتوں میں

واؤ عاطفہ جمع کے لیے ہے وہ معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ جمع کرتی ہے اور عطف معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے اسی طرح تیسری صورت میں بھی واؤ عاطفہ دونوں کو جمع کرتی ہے اور عطف معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔

امام ابو یوسف کے نزدیک تینوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں جب کہ طرفین کے نزدیک پہلی دو اور تیسری کے درمیان فرق ہے۔ جس کو طرفین کی طرف سے دلیل کے تحت بیان کیا گیا۔

"۳۵: فَصْلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَايَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا بَطَلَ اِسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِاَنَّهٗ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَايَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْاِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِاَنَّهٗ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذٰلِكَ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْ ثَمَنُ الْمَبِيْعِ وَقَالَ وَهِيَ زُيُوْفٌ كَانَ ذٰلِكَ بَيَانَ التَّغْيِيْرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فَلَايَصِحُّ وَاِنْ وَصَلَ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيْهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا وَالْجَارِيَةُ لَا اَثَرَلَهَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانَ التَّبْدِيْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ الْاِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ اِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيْعِ اِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسِخُ الْبَيْعُ فَلَايَبْقَى الثَّمَنُ لَازِمًا"۔

اور بہر حال بیان تبدیل اور وہ نسخ ہے تو وہ صاحب شریعت کی طرف سے تو جائز ہے مگر بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے اور اسی بناء پر کل کا کل سے استثناء کرنا باطل ہے اس لیے کہ وہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار، طلاق اور عتاق سے رجوع جائز نہیں اس لیے کہ وہ نسخ ہے اور بندے کے لیے نسخ جائز نہیں اور اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں قرض یا کہا فلاں کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں مبیع کا ثمن اور کہا کہ وہ ایک ہزار کھوٹے ہیں تو یہ صاحبین کے نزدیک بیان تغییر ہوگا پس یہ قول موصولا صحیح ہوگا اور وہ امام صاحب کے نزدیک بیان تبدیل ہے پس وہ صحیح نہ ہوگا اگرچہ متصلا ہی کہا ہو اور اگر کسی شخص نے کہا کے فلاں کہ میرے ذمے ایک ہزار ہیں اس لونڈی کے ثمن سے جو اس نے مجھے بیچی ہے اور میں نے اس لونڈی پر قبضہ نہیں کیا اور لونڈی کا کوئی اثر بھی نہیں ہے تو یہ امام صاحب کے نزدیک بیان تبدیل ہے۔ اس لیے کہ لزوم ثمن کا اقرار مبیع کے ہلاک ہوتے وقت اس پر قبضہ کا بھی اقرار ہے کیونکہ مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے تو بیع ہی ختم ہوجاتی ہے پس ثمن بھی

لازم نہیں رہے گا۔

بیان تبدیل کے بیان ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق:

قولہ واما بیان التبدیل الخ: بیان تبدیل بیان کی اقسام سے ہے یا نہیں اس میں اہل اصول کا اختلاف ہے کہ جمہور کے نزدیک بیان تبدیل بیان کی اقسام میں سے نہیں ہے وہ اس کو سرے سے بیان ہی تسلیم نہیں کرتے جب کہ ان کے نزدیک بیان کی پانچ ہی اقسام ہیں بیان حال کو بیان ضرورت کے تحت داخل مانتے ہیں اور بیان تبدیل کو سرے سے بیان ہی نہیں مانتے جب کہ علامہ فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک بیان کی سات اقسام ہیں ان کی اتباع میں مصنف کا بھی یہی مذہب ہے لہذا مصنف کے نزدیک بیان تبدیل بیان کی اقسام سے ہے۔

اختلاف کا مدار:

بیان تبدیل کے بیان ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف کا مدار بیان تبدیل کو نسخ قرار دینے پر ہے اور جب بیان تبدیل نسخ ہی ہے تو نسخ کی تعریف میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا کہ بیان تبدیل بیان ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک نسخ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ حکم سابق کو دوسرے حکم شرعی سے ختم کرنا نسخ کہلاتا ہے کہ نسخ کی تعریف سے معلوم ہوا نسخ بیان تبدیل کا دوسرا نام نہیں ہو سکتا کیونکہ بیان میں حکم ختم نہیں ہوتا بلکہ جس حکم میں ابہام واجمال ہو اس کو واضح اور ظاہر کرتا ہے لہذا جمہور کے نزدیک بیان تبدیل نسخ کا دوسرا نام ہونے کی وجہ سے بیان نہیں بن سکتا جب کہ امام فخر الاسلام بزدوی اور ان کے متبعین کے نزدیک نسخ کی تعریف یہ ہے کہ حکم سابق کی مدت اباحت کو بیان کرنا ہے نہ کہ سابق حکم کو ختم کرنے کا نام نسخ ہے لہذا امام فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک بیان تبدیل ہی نسخ ہے لیکن یہ بیان کی اقسام سے ہے۔

نسخ کا حکم:

قولہ فیجوز ذالك من صاحب الشرع الخ: نسخ کا حکم یہ ہے کہ صرف اللہ تعالیٰ اور حضور نبی کریم ﷺ کی طرف سے درست ہے باقی بندوں کو نسخ کا اختیار نہیں اور حضور ﷺ کے وصال مبارک کے ساتھ نسخ کا باب بند ہو چکا ہے بیان تبدیل کے علاوہ باقی بیانات میں بندے کی طرف سے بیان درست ہے۔

نسخ میں مذاہب:

نسخ کے متعلق یہود ونصاری کا مذہب یہ ہے کہ قرآن مجید میں نسخ واقع نہیں ہو سکتا اور مسلمانوں میں سے ابو مسلم اصفہانی معتزلی بھی شریعت مصطفوی میں نسخ کے قائل نہیں جب کہ جمہور کے نزدیک نسخ عملاً ثابت ہے۔

نسخ میں حکمت:

نسخ سے مراد یہ ہے کہ سابق حکم میں توسیع، تخفیف، تعمیم اور تخصیص ہے کہ جس میں حکمت یہ ہے کہ زمانے کے بدلنے کے ساتھ ساتھ حالات اور تقاضے بدلتے رہتے ہیں اور تمام احکام شرع کی بنیاد کو اگر غور وفکر سے دیکھا جائے تو بندوں کے مصالح پر ہے کہ جس طرح ماہر طبیب نبض کی حرکت، مریض کی حرارت اور مزاج کی کیفیت کی بناء پر دوائی میں جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے اسی طرح اگر علاج بالغذا ہے تو اس میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے مگر مریض یہ سمجھتا ہے کہ دوائیں بدل رہا ہے حالانکہ ہر دوائی اور غذا کی مدت کے ختم ہونے کے بعد طبیب اس دوائی اور غذا کو تبدیل کرتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے علم ازلی کی وجہ سے احکام میں بندوں کے مصالح کی وجہ سے تبدیلی کرتا ہے مگر بندوں کو اس کا علم نہیں ہوتا وہ یہی سمجھتے ہیں کہ سابقہ حکم ختم ہو چکا ہے حالانکہ سابقہ حکم کی مدت ہی اتنی تھی جتنی بیان فرمائی۔

محل نسخ:

وہ فروعی احکام ہیں کہ جن کا تعلق اصول وعقائد سے نہ ہو۔

ارکان نسخ:

۱۔ ناسخ۔ ۲۔ منسوخ

باقی تفصیل نورالانوار میں آئے گی۔

بندوں کی طرف سے عدم نسخ پر تفریع:

قولہ وعلی ھذا بطل الخ: نسخ کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ صاحب شریعت کے علاوہ بندوں کو نسخ کا اختیار حاصل نہیں تو اسی وجہ سے کل کا استثناء کل سے کرنا حکم کو منسوخ کرنے کے درجے میں ہے کیونکہ اس صورت میں سابقہ بیان کو کلیۃً بدلنا ہے جو کہ بیان تبدیل میں بندے کے لیے درست نہیں تفریع سے پہلے بطور تمہید یہ بات سمجھ لیں کہ کل کا

استثناء کل سے باطل ہے کہ جس کا مفہوم یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں ایک ہی ہوں کہ جو مستثنیٰ منہ میں ہے وہی مستثنیٰ میں ہو مثلاً "لفلان علیّ الف الا الفا" اگر دونوں کے الفاظ مختلف ہوں تو حرج نہیں جیسے "نسائی طوالق الا زینب وخالدة وزاهدة" اب تفریع یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی چیز کا اقرار کرلیا یا طلاق دے دی یا آزاد کر دیا تو اب ان سے رجوع جائز نہیں کیونکہ ان سے رجوع حکم کو منسوخ کرنا ہے جس کا بندوں کو حق نہیں دیا گیا بلکہ اس کا حق صرف صاحب شریعت کو ہے لہٰذا مذکورہ تین صورتوں میں بندے کو رجوع کا حق حاصل نہیں۔

اختلافی مثالیں:

قوله لفلان علي الف الخ: مصنف نے بیان تغییر کے آخر میں یہ فرمایا تھا کہ چند مسائل ایسے ہیں کہ جن میں یہ اختلاف ہے کہ ان کا تعلق بیان تغییر سے ہے یا بیان تبدیل سے کہ جن میں سے کچھ بیان تغییر کے تحت بیان کر آئے ہیں باقیوں کے متعلق کہا تھا کہ بیان تبدیل کی بحث میں بیان کریں گے اسی وعدہ کو یہاں پورا کر رہے ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیّ الف قرض او ثمن المبیع وقال هی زیوف" فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض یا مبیع کا ثمن اور کہا وہ کھوٹے ہیں اس مثال میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے کہ "هی زیوف" بیان تغییر ہے یا بیان تبدیل چنانچہ صاحبین کے نزدیک ھی زیوف بیان تغییر ہے جب کہ امام اعظم کے نزدیک بیان تبدیل ہے۔

صاحبین کی دلیل:

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ "هی زیوف" بیان تغییر اس لیے ہے کہ درہم دو طرح کے ہوتے ہیں عمدہ اور کھوٹے اور تجارت میں عموماً عمدہ ہی چلتے ہیں اس لحاظ سے عمدہ درہم حقیقت ہوئے اور کھوٹے درہم مجاز ہوئے اور حقیقت کے بجائے مجاز مراد لینا پہلے حکم کو ختم کرنا نہیں بلکہ دوسرا معنی مراد لینا ہے اس لیے یہ بیان تغییر ہے نہ کہ بیان تبدیل کیونکہ بیان تبدیل میں پہلے حکم کو ختم کرنا ہوتا ہے لہٰذا اگر "هی زیوف" متصلاً کہا تو بیان تغییر درست ہوگا اور کھوٹے درہم لازم ہوں گے اگر منفصلا کہا تو درست نہ ہوگا بلکہ عمدہ درہم لازم ہوں گے۔

امام اعظم کی دلیل:

امام اعظم کے نزدیک "هی زیوف" بیان تبدیل ہے جو نہ متصلا درست ہے اور نہ ہی منفصلا درست ہے بیان تبدیل پر دلیل یہ ہے کہ قائل کے قول الف سے ظاہر ہے کہ وہ ایک ہزار عمدہ لازم ہوں نہ کہ کھوٹے کیونکہ قرض میں عموماً

لوگ عمدہ ہی ادا کرتے ہیں اور مبیع کے ثمن میں کھوٹے ہونے کا سوال ہی نہیں کیونکہ عقد کا عیب سے پاک ہونا ضروری ہے لہذا الف عمدہ ہوں گے پھر قائل نے "ھی زیوف" کہہ کر عمدہ درھموں سے رجوع کر کے کھوٹے درہم مراد لیے جو بمنزلہ نسخ ہیں جو کہ بندے کی جانب سے جائز نہیں اگر چہ یہ جملہ قائل نے متصل ہی کہا ہو لہذا قائل کو ایک ایک ہزار عمدہ ہی ادا کرنے پڑیں گے لیکن اگر قائل قرض کے بجائے غصب اور ثمن المبیع کے بجائے ودیعۃ کہتا تو اس کے بعد "ھــی زیـــوف" کہنا چاہے متصلا ہو یا منفصلا ہر دو صورتوں میں بیان تغییر ہی ہوگا کیونکہ غصب اور ودیعت میں جیسے درہم غصب کیے گئے اور ودیعت رکھے گے ویسے ہی واجب الادا ہوں گے۔

<u>دوسری مثال</u>:قوله ولو قال لفلان علی الخ: صاحبین اور امام اعظم کے نزدیک دوسری اختلافی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف من ثمن جارية باعنيها ولم اقبضها" فلاں کے مجھ پر ایک ہزار اس لونڈی سے ہیں کہ جس کو اس نے مجھے بیچا اور میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اس مثال میں صاحبین کے نزدیک اگر "لم اقبضها" کو متصلا کہا گیا ہے تو بیان تغیر ہوگا جب کہ امام اعظم کے نزدیک بیان تبدیل ہے۔

صاحبین کی دلیل:

بیان تغیر پر صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب قائل نے "من ثمن جارية باعنيها" کہا تو اس میں دو احتمال ہیں کہ اس نے لونڈی پر قبضہ کیا ہے یا نہیں بصورت اول اس پر درہم لازم ہوں گے اور بصورت ثانی لازم نہیں ہوں گے اور جب "لــم اقبـضهـــا" کہا تو پہلے احتمال (قبضہ) کو ختم کر دیا اور دوسرے احتمال کو متعین کر دیا اور اگر اس نے "لم اقبـضهـــا" متصل کہا تو بیان تغیر ہوگا کہ جب تک قبضہ نہیں کرے گا تو ہزار درہم لازم نہ ہوں گے اور اگر منفصلا کہا تو کالعدم ہوگا اور اس پر ایک ہزار لازم ہوں گے۔

امام اعظم کی دلیل:

امام اعظم کے نزدیک قائل کا "لــم اقبـضهـا" کہنا بیان تبدیل ہے اس لیے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں مقر کا لزوم ثمن کا اقرار کرنا مبیع پر قبضے کا اقرار ہے جب بائع اور مشتری کے پاس لونڈی کا نام ونشان ہی نہیں لیکن مقر پھر بھی لزوم ثمن کا اقرار کر رہا ہے اس سے واضح ہوا کہ مبیع پر قبضہ کر لیا ہے تب ہی تو ثمن کا اقرار کر رہا ہے اور پھر "لــــم اقبـضهـــا" کہہ کر سابقہ قبضہ سے رجوع کر رہا ہے اور یہ ضمنی طور پر ثمن سے بھی رجوع ہے اور اقرار سے رجوع بیان تبدیل ہے اور بیان تبدیل کا اختیار بندے کو نہیں لہذا مشتری کو ایک ہزار دینے لازم ہوں گے اور "لــم اقبـضهـــا" نہ متصلا درست ہوگا اور نہ ہی منفصلا درست ہوگا۔

سنت کی بحث

"اَلْبَحْثُ الثَّانِیْ فِیْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ وَهِیَ اَکْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحَصٰی"۔

دوسری بحث رسول اللہ ﷺ کی سنت کے بیان میں ہے اور وہ ریت اور کنکریوں کے عدد سے زائد ہیں۔

قولہ البحث الثانی فی سنة رسول الله ﷺ اس سے قبل مصنف دلائل شرعیہ میں سے کتاب اللہ کی ابحاث کو تفصیلاً ذکر کر چکے ہیں، ان کی فراغت کے بعد اب یہاں سے دوسری دلیل شرعی "سنت رسول" کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

سنت کا لغوی معنی:

سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے:"ولن تجد لسنة الله تبديلا" اور آپ اللہ تعالیٰ کے طریقے میں کوئی تبدیلی نہیں پائیں گے۔ اسی طرح ارشاد نبوی ﷺ ہے:"من سن سنة حسنة الخ" جس نے اچھا طریقہ ایجاد کیا الخ۔

سنت کے اصطلاحی معنی میں اختلاف:

سنت کے اصطلاحی معنی میں مشہور، دو مذہب ہیں: ۱: مذہب فقہاء۔ ۲: مذہب اہل اصول۔

فقہاء کے نزدیک اصطلاحی تعریف:

سنت ہر اس عبادت کو کہا جاتا ہے جو فرائض و واجبات سے زائد ہو کہ اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہو اور نہ کرنے پر گناہ نہ ہوتا ہو۔

اہل اصول کے نزدیک اصطلاحی تعریف:

اہل اصول کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو سنت کہا جاتا ہے۔

تقریر سے مراد:

تقریر سے مراد یہ ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ کا کسی کے قول کو سن کر یا کسی کے فعل کو دیکھ کر سکوت فرمانا اور اس پر نکیر نہ فرمانا تقریر کہلاتا ہے جیسا کہ آپ کے سامنے گوہ (چھپکلی کی طرح ایک جانور ہے) کھائی گئی آپ نے پسند تو نہیں کی لیکن دوسروں کے کھانے پر نکیر بھی نہیں فرمائی۔

سنت، حدیث اور خبر کے درمیان فرق:

سنت، حدیث اور خبر کے لغوی معنی میں فرق تو واضح ہے لیکن ان کی اصطلاحی تعریف میں دو مذہب ہیں۔ محدثین کے نزدیک سنت، حدیث اور خبر تینوں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں جب کہ اہل اصول کے نزدیک تینوں میں فرق ہے کہ سنت کا اطلاق حضور ﷺ کے ان اقوال و افعال پر ہوتا ہے جو امت کے لیے جائز الاتباع ہیں جب کہ حدیث اور خبر کا اطلاق عام ہے چاہے حضور ﷺ کے وہ افعال ہوں جو جائز الاتباع نہ ہوں مثلاً نو عورتوں سے بیک وقت شادی کرنا وغیرہ یا وہ جائز الاتباع ہوں۔ لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ ہر سنت حدیث تو ہے مگر ہر حدیث کا سنت ہونا ضروری نہیں بلکہ بعض حدیثیں سنت ہیں اور بعض نہیں۔

لفظ سنت اختیار کرنے کی وجہ:

مصنف نے بحث کے آغاز میں لفظ سنت اس لیے اختیار کیا ہے کہ سنت کا اطلاق جس طرح حضور ﷺ کے قول، فعل اور تقریر پر ہوتا ہے اسی طرح اس کا اطلاق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال، افعال اور تقریرات پر بھی ہوتا ہے۔ لہذا اصحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال، افعال اور تقریرات کو شامل کرنے کے لیے لفظ سنت کا انتخاب فرمایا، جیسا کہ رمضان میں جماعت کے ساتھ ۲۰ رکعت تراویح پڑھنا سنت صحابہ ہے۔ جب کہ حدیث و خبر کا اطلاق صرف حضور ﷺ کے قول پر ہوتا ہے یہ گفتگو اہل اصول کے طریقے پر ہے۔

احادیث کی کثرت:

قولہ وھی اکثر من عدد الخ: مصنف نے سنت رسول ﷺ کو کنکریوں اور ریت کی تعداد سے زیادہ بتلا کر سنت کی کثرت کی طرف اشارہ کیا ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جس طرح کنکریوں اور ریت کے ذروں کو احاطہ شمار میں

لانا ممکن نہیں اسی طرح سنت رسول ﷺ کو بھی احاطہ شمار میں لانا ممکن نہیں کیونکہ محدثین کرام نے آپ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو اپنی کتابوں میں محفوظ کر دیا ہے اور کوئی بھی سنت ضائع نہیں ہوئی۔

محدثین کا مقام حفظ: محدثین کرام نے سنت نبوی ﷺ کو کس طرح حفظ کیا ہے ایک جھلک دیکھیے، امام بخاری، علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین رحمہم اللہ کو تین لاکھ احادیث صحیحہ حفظ تھیں جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کو صرف تین لاکھ موضوع احادیث یاد تھیں باقی احادیث صحیحہ کا کیا کہنا مزید کمال دیکھیے کہ امام احمد بن حنبل اور امام زرعہ رحمہما اللہ کو سات لاکھ احادیث حفظ تھیں۔

اصول فقہ میں تعداد سنت: اہل اصول اُن تین ہزار احادیث سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں جو احکام شرعیہ کا مآخذ ہیں۔

"ا: فَصْلٌ فِيْ أَقْسَامِ الْخَبَرِ خَبَرُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِيْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهٖ فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهٗ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرُهٗ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذٰلِكَ فِيْ حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِيْ بَابِ الْخَبَرِ فِيْ ثُبُوْتِهٖ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَاتِّصَالِهٖ بِهٖ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى صَارَ الْخَبَرُ عَلٰى ثَلٰثَةِ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَثَبَتَ مِنْهُ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَقِسْمٌ فِيْهِ ضَرْبُ شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ وَقِسْمٌ فِيْهِ احْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْآحَادُ"۔

(یہ) فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ ﷺ کی خبر، علم اور اس پر عمل کے لازم ہونے کے سلسلہ میں کتاب اللہ کے درجہ میں ہے، کیونکہ جس نے رسول اللہ ﷺ کی فرمانبرداری کی تو تحقیق اس نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی پس جن بحثوں یعنی خاص، عام، مشترک اور مجمل کا ذکر کتاب اللہ میں گزر چکا ہے وہ سب اسی طرح سنت کے حق میں بھی جاری ہیں مگر شبہ خبر کے باب میں اس خبر کے رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہونے اور اس کے رسول اللہ ﷺ سے متصل ہونے میں ہے۔ اسی معنی کی وجہ سے خبر تین قسم پر ہوگئی، ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ کی جانب سے بطور صحت پہنچے اور وہ حدیث، رسول اللہ ﷺ سے بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اور وہ متواتر ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں ایک گونہ شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو کہ شاید یہ خبر نبی ﷺ سے ثابت نہ ہو اور وہ آحاد ہے۔

لفظ خبر استعمال کرنے کی وجہ:

قولہ فصل في اقسام الخبر: مصنف نے اقسام کو بیان کرتے وقت سنت کے بجائے خبر کا لفظ اس لیے استعمال کیا کہ آنے والی قسموں کا تعلق قولِ رسول ﷺ سے ہے کیونکہ جو ابحاث کتاب اللہ میں خاص وعام وغیرہ گزری ہیں وہی اقسام سنت میں بھی جاری ہوتی ہیں لیکن سنت کی تین اقسام (قولی، فعلی اور تقریری) میں سے صرف سنت قولی میں کتاب اللہ والی اقسام جاری ہوتی ہیں۔ لہذا مصنف نے اقسام میں خبر کا لفظ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ کتاب کی گزشتہ ابحاث صرف سنت قولی میں جاری ہوں گی نہ کہ سنت فعلی اور تقریری میں۔

خبر رسول کا حکم:

قولہ خبر رسول الله ﷺ بمنزلة الكتاب الخ: "رسول اللہ ﷺ کی حدیث کا حکم یہ ہے کہ علم اور عمل کے لازم ہونے میں جو مرتبہ کتاب اللہ کا ہے وہی مرتبہ حدیث رسول ﷺ کا بھی ہے۔" حکم کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی احادیث مبارکہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا بھی ضروری ہے۔

حجیت سنت:

قولہ من يطع الله الخ: مصنف نے حجیت سنت پر قرآن مجید سے ایک آیت بطور دلیل پیش کی سنت رسول ﷺ کا حجت ہونا کتاب اللہ، اجماع اور عقل تینوں سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ سے ثبوت:

ارشاد ربانی ہے: "من يطع الرسول فقد اطاع الله"۔ (النساء: ۸۰) جس نے رسول ﷺ کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔ اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی وہی حیثیت ہے جو قرآن کی ہے کہ دونوں کا ماخذ ومنبع وحی الٰہی ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ ومعانی دونوں وحی شدہ ہیں جب کہ سنت میں الفاظ تو وحی شدہ نہیں لیکن معانی وحی شدہ ہیں اسی وجہ سے قرآن مجید، نبی ﷺ کے احکام کی پیروی کو اللہ تعالیٰ کے احکام کی پیروی قرار دیتا ہے۔

اجماع سے ثبوت:

حضور نبی کریم ﷺ کے زمانہ اطہر سے لے کر آج تک تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ سنت رسول ﷺ سے احکام اسی طرح ثابت ہوتے ہیں کہ جس طرح احکام قرآن مجید سے ثابت ہوتے ہیں۔

عقلی ثبوت:

یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ حضرت محمد مصطفےٰ ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور رسول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی پیروی کی جائے اور جو حکم آپ صادر فرمائیں اسے بے چون و چرا تسلیم کیا جائے ورنہ آپ پر ایمان لانا بے فائدہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب حضور ﷺ کی حدیث کی پیروی کا ثبوت قرآن مجید، اجماع اور عقل تینوں سے ہے تو یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ کوئی منکر حدیث ہو کر قرآن وحدیث کی اطاعت کا داعی ہو جب کہ انکارِ حدیث، ضلالت وگمراہی ہے اور اطاعتِ حدیث، ہدایت اور موجب مغفرت ہے۔

اہم نوٹ:

کتاب اللہ کی ابحاث میں جن جن اقسام کا تذکرہ گزر چکا ہے وہی اقسام سنت رسول ﷺ میں بھی جاری ہوتی ہیں اس لیے مصنف ان اقسام کا تذکرہ سنت رسول ﷺ میں نہیں کریں گے۔

ایک سوال مقدر کا جواب:

قولہ الا ان الشبهة الخ: مصنف نے حدیث رسول ﷺ کا یہ حکم بیان کیا تھا کہ جو حکم کتاب اللہ کا علم اور عمل کے لازم ہونے میں ہے وہی سنت رسول ﷺ کا بھی ہے اس حکم پر یہ سوال مقدر وارد ہوتا تھا کہ جب سنت رسول کا وہی درجہ ہے جو کتاب اللہ کا ہے تو پھر کتاب اللہ کی طرح ہر خبر رسول کو خبر متواتر اور قطعی ہونا چاہیے تھا اور خبر رسول کی تین اقسام (متواتر، مشہور اور خبر واحد) کی طرف تقسیم نہیں ہونی چاہیے تھی حالانکہ خبر رسول کی تین اقسام ہیں؟

مصنف نے سوال مقدر کا جواب "الا ان الشبهة الخ" سے دیا ہے کہ قرآن وحدیث علم وعمل کے لحاظ سے شی واحد ہی ہیں لیکن حدیث رسول ﷺ میں ثبوت واتصال کے لحاظ سے یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث حضور ﷺ سے

ثابت ہے یا نہیں اگر ثابت ہے تو کس درجے میں ثابت ہے اور اتصال کے لحاظ سے بھی شبہ ہے کہ اس حدیث کا حضور ﷺ کے ساتھ اتصال یقینی ہے کہ نہیں لہذا جب حدیث میں ثبوت واتصال کے لحاظ سے شبہ ہے تو حدیث مطلقاً قرآن مجید کی طرح متواتر نہ ہوگی تو اسی وجہ سے حدیث تین اقسام کی طرف منقسم ہوگئی۔ پہلی قسم وہ حدیث ہے جو نبی کریم ﷺ سے بلاشبہ صحت کے ساتھ ثابت ہو اس سے مراد یہ ہے کہ راوی اور حضور ﷺ کے درمیان کوئی بھی واسطہ ساقط نہ ہو بلکہ کڑی سے کڑی ملی ہوئی ہو اور ذرہ بھر شبہ بھی نہ ہو اس میں کمال درجے کا اتصال ہوتا ہے یہ خبر متواتر ہے۔

دوسری قسم وہ حدیث ہے کہ جس میں ادنی درجے کا شبہ ہو اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اتصال میں صورۃ شبہ ہو اور یہ خبر مشہور ہے۔ تیسری قسم وہ حدیث ہے کہ جس میں حضور نبی کریم ﷺ سے ثابت ہونے اور نہ ہونے کا احتمال اور شبہ ہو گویا اس میں صورۃ اور معنی دونوں طرح اتصال میں شبہ ہوتا ہے تو یہ خبر واحد ہے۔

"فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَاتَّصَلَ بِكَ هٰكَذَا مِثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْآنِ وَاِعْدَادُ الرَّكْعَاتِ وَمَقَادِيْرُ الزَّكٰوةِ"۔

پس متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جن کا ان کی کثرت کی وجہ سے کذب پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور تجھ تک اے مخاطب وہ خبر اسی طرح متصل ہو کر پہنچی ہو اس کی مثال قرآن کریم اور نماز کی رکعتوں کی تعداد اور زکوۃ کی مقداروں کا منقول ہونا ہے۔

متواتر کا لغوی معنی:

قولہ فالمتواتر مانقلہ جماعۃ الخ: متواتر اسم فاعل کا صیغہ ہے کہ جس کے لغوی معنی پے در پے آنے کے ہیں۔

اصطلاحی معنی: مصنف نے متواتر کی اصطلاحی تعریف یوں بیان کی ہے کہ "متواتر وہ خبر ہے کہ جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہو اور وہ راوی تک متصل بھی ہو"۔

جمہور کے نزدیک خبر متواتر کی شرائط:

مصنف نے جمہور کا مذہب اپناتے ہوئے متواتر کے لیے صرف دو ہی شرطیں بیان کی ہیں:

ا۔ راویوں کا کثرت کی وجہ سے جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔

۲۔ راویوں کی کثرت، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے لے کر آخری راوی کے زمانے تک قائم رہی ہو۔

بعض ائمہ کے نزدیک خبر متواتر کی شرائط:

جمہور سے ہٹ کر بعض ائمہ نے گذشتہ دو شرائط کے علاوہ خبر متواتر کے لیے تین شرطیں اور بھی لگائی ہیں: (۱) عدد کہ جس کی تعیین میں اختلاف ہے کہ بعض نے چار، بعض نے پانچ، بعض نے سات، بعض نے دس، بعض نے گیارہ، بعض نے بیس، بعض نے چالیس اسی طرح ستر کے عدد کو بھی بیان کیا لیکن جمہور نے تعیین عدد کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ (۲) عدالت۔ (۳) راویوں کی جگہ بھی مختلف ہو لیکن جمہور نے ان دونوں شرطوں کا لحاظ نہیں کیا۔

مصنف کا صرف دو شرطوں کو بیان کرنے کی وجہ:

مصنف نے ان دو شرطوں کو بیان کیا ہے کہ جن پر تمام ائمہ متفق ہیں اور یہی جمہور کا مذہب ہے جبکہ باقی تین شرائط مختلف فیہ ہیں اس لیے ان کو ذکر نہیں کیا۔

قولہ مثالہ نقل القرآن وعدد الرکعات الخ: مثالیں: مصنف نے خبر متواتر کی تعریف کے بعد تین مثالیں ذکر کی ہیں: (۱) قرآن مجید کا منقول ہونا۔ (۲) فرض نمازوں کی رکعات کی تعداد کا منقول ہونا۔ (۳) نصاب زکوٰۃ منقول ہونا۔

اہم نوٹ: مصنف نے جو تین مثالیں ذکر کی ہیں یہ خبر متواتر کی نہیں بلکہ مطلقاً متواتر کی ہیں کیونکہ خبر متواتر کے وجود میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے کہ بعض ائمہ کے نزدیک خبر متواتر کا وجود ہے جب کہ بعض کے نزدیک نہیں اس اختلاف کے پیش نظر خبر متواتر کی مثال ذکر نہیں کی۔

متواتر کے وجود میں اختلاف کی نوعیت:

متواتر کے وجود میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ خبر متواتر لفظی میں ہے کہ بعض کے نزدیک اس کا وجود نہیں جب کہ بعض کے نزدیک اس کا وجود ہے ان کی بیان کردہ احادیث متواتر یہ ہیں:

۱۔ "من کذب علیّ متعمدا فلیتبوء مقعدہ من النار۔

۲۔ البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔

۳۔ من بنی للہ مسجدا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنة۔

۴۔ حدیث مسح علی الخفین۔ ۵۔ رفع یدین

۶۔ حدیث شفاعت ۷۔ حدیث حوض

۸۔ حدیث رؤیت باری تعالیٰ ۹۔ الائمہ من القریش

۱۰۔ حدیث مسواک وغیرہ

اس طرح کی کئی احادیث کو متواتر شمار کیا ہے جب کہ خبر متواتر معنوی میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اس کا وجود کثرت سے پایا جاتا ہے جیسا کہ تواتر معنوی کی مثال حدیث مسح علی الخفین سے مشہور ہے۔

"وَالْمَشْهُوْرُ مَا كَانَ اَوَّلُهٗ كَالْاٰحَادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ الْاُمَّةُ بِالْقَبُوْلِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى اِتَّصَلَ بِكَ وَذَالِكَ مِثْلُ حَدِيْثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجْمِ فِيْ بَابِ الزِّنَا ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ كُفْرًا وَالْمَشْهُوْرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الطُّمَانِيْنَةِ وَيَكُوْنُ رَدُّهٗ بِدْعَةً وَلَاخِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْاٰحَادِ"۔

اور مشہور وہ خبر ہے جس کا اول آحاد کی طرح ہو پھر وہ خبر دوسرے اور تیسرے زمانہ میں مشہور ہوگئی ہو اور امت محمدیہ نے اس کو قبول کرلیا ہو پس وہ متواتر کی طرح ہوگئی ہوحتی کہ یہ حدیث تجھ تک اے مخاطب متصل ہوگئی ہو اور خبر مشہور جیسے مسح علی الخف اور زنا کے باب میں رجم کی حدیث ہے پھر خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور خبر مشہور علم طمانینت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہے اور علماء کے درمیان ان دونوں حدیثوں پر عمل ضروری ہونے کے سلسلہ میں کوئی

اختلاف نہیں ہے اور اختلاف صرف اخبار آحاد میں ہے۔

خبر مشہور کی اصطلاحی تعریف:

قولہ والمشہور ما کان اولہ الخ: خبر مشہور وہ خبر ہے جو دور صحابہ (قرن اول) میں خبر واحد کی طرح ہو کہ دور صحابہ میں اس کے راوی ایک یا دو ہوں پھر دور تابعین و تبع تابعین (قرن ثانی وثالث) میں وہ خبر مشہور ہو گئی ہو اس کے بعد اس خبر کے راوی اتنے زیادہ ہوں کہ ان کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو اور اس کی سند متصل ہو تو خبر مشہور کہلائے گی۔

مشہور ہونے کا زمانہ:

اصطلاحی طور پر خبر مشہور کے لیے دوسرے اور تیسرے زمانے میں مشہور ہونا شرط ہے اس کے بعد اگر مشہور ہو بھی گئی تو اصطلاحی طور پر خبر مشہور نہیں کہلائے گی کیونکہ تیسرے دور کے بعد تو سبھی اخبار، احاد مشہور ہو گئی ہیں کہ جن کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز نہیں کہ جس طرح خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے۔

متواتر اور مشہور میں فرق:

متواتر اور مشہور میں دور اول (صحابہ کے زمانہ) کے لحاظ سے فرق ہے کہ متواتر وہ خبر ہوتی ہے کہ جس کو دور صحابہ میں نقل کرنے والے کثیر ہوں جب کہ مشہور وہ خبر ہوتی ہے کہ جس کو دور صحابہ میں نقل کرنے والے راوی ایک یا دو ہوں۔

خبر مشہور کی مثالیں:

قولہ وذالک مثل حدیث المسح علی الخفین الخ: مصنف نے خبر مشہور کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال موزوں پر مسح کرنے کی حدیث پیش کی ہے لیکن حدیثِ مسح علی الخفین کو خبر مشہور کی مثال میں پیش کرنا محل نظر ہے کیوں کہ یہ حدیث مشہور تابعی حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے ستر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے یہ حدیث بیان کی ہے ظاہر ہے کہ ستر کی تعداد حد تواتر کو پہنچتی ہے اس لیے یہ حدیث متواتر ہے اگرچہ راویوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں لیکن معنی و مفہوم ایک ہے لہذا یہ حدیث متواتر معنوی ہے۔ دوسری مثال شادی شدہ زانی کو سنگسار

کرنے کی حدیث ہے کہ اس حدیث کے راوی دورِ صحابہ میں کم تھے لیکن دورِ تابعین و تبع تابعین میں اتنے زیادہ ہو گئے کہ ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو گیا۔

خبر متواتر کا حکم:

قولہ ثم المتواتر یوجب العلم القطعی الخ: خبر متواتر علم قطعی اور یقینی کا فائدہ دیتی ہے کہ جس طرح آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیز سے انسان کو علم قطعی و یقینی حاصل ہوتا ہے، اسی طرح خبر متواتر سے بھی حاصل ہونے والا علم قطعی و یقینی ہوتا ہے اسی وجہ سے خبر متواتر سے حاصل ہونے والا حکم فرض ہوتا ہے اور اس کا انکار کرنا کفر ہے۔

خبر مشہور کا حکم:

قولہ والمشہور یوجب علم الطمانینۃ الخ: خبر مشہور علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے جو ظن غالب سے اوپر اور درجہ یقین کے قریب ہوتی ہے، اس کا ماننا اور عقیدہ رکھنا ضروری ہے لیکن اس کا انکار کفر نہیں بلکہ بدعت و گمراہی ہے۔

ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز کے لحاظ سے فرق:

محققین کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ عمل کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں کہ دونوں پر عمل کرنا ضروری ہے لیکن چند وجوہ کے لحاظ سے فرق بھی ہے:

۱۔ خبر متواتر کا انکار کفر ہے کیونکہ اس کے انکار میں تکذیب رسول ہوتی ہے اور تکذیب رسول کفر ہے جبکہ خبر مشہور کا انکار بدعت ہے کیونکہ اس کا انکار تابعین و تبع تابعین کا انکار ہے اور علماء کرام کی تکذیب، بدعت و گمراہی ہے نہ کہ کفر۔

۲۔ خبر متواتر سے کتاب اللہ پر زیادتی بھی جائز ہے اور کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کرنا بھی جائز ہے جبکہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی تو جائز ہے مگر کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں۔

خبر واحد پر عمل کے وجوب کی حیثیت:

قولہ وانما الکلام فی الآحاد: مصنف فرماتے ہیں کہ خبر متواتر اور مشہور پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کسی کا بھی اختلاف نہیں البتہ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے میں علماء کرام کا اختلاف ہے، مصنف چند شرائط

کے ساتھ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے کو بیان کریں گے جب کہ بعض علماء کرام کے نزدیک مطلقاً خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں۔

"فَنَقُوْلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَانَقَلَهٗ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ اَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ اَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَاعِبْرَةَ لِلْعَدَدِ اِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُوْرِ وَهُوَ يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِهٖ فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ اِسْلَامِ الرَّاوِيْ وَعَدَالَتِهٖ وَضَبْطِهٖ وَعَقْلِهٖ وَاتِّصَالِهٖ بِكَ ذٰلِكَ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهٰذَا الشَّرْطِ"۔

پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک راوی نے ایک جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے نقل کیا ہو اور راویوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب کہ وہ خبر حد مشہور کو نہ پہنچے اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے، راوی کے اسلام اور اس کی عدالت اور اس کے ضبط کی عقل کی شرط کے ساتھ اور خبر تجھ تک اے مخاطب رسول اللہ ﷺ سے اسی شرط کے ساتھ متصل ہو کر پہنچے۔

خبر واحد کی اصطلاحی تعریف:

قولہ خبر الواحد هو الخ: خبر واحد وہ حدیث ہے کہ جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک راوی نے ایک جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے روایت کیا ہو بشرطیکہ راویوں کی تعداد حد تواتر و شہرت کو نہ پہنچتی ہو۔

تعریف کی وضاحت:

خبر واحد سے مراد یہ ہے کہ سلسلہ سند کی بنیاد، صحابہ و تابعین کے دور میں راوی کی تعداد کسی مقام پر ایک رہی ہو بعد میں اگر چہ راویوں کی تعداد حد شہرت کو پہنچتی ہو لیکن وہ خبر واحد ہی کہلائے گی اسی بات کو مصنف نے "ولا عبرة للعدد" سے بیان کیا ہے۔

شہرت کا زمانہ:

خبر واحد کے مشہور ہونے کا اعتبار صرف تابعین و تبع تابعین کے دور تک تھا، اس کے بعد نہیں کیونکہ ان کے

زمانے کے بعد تمام اخبار احاد منقول ہونے کی بناء پر مشہور تو ہوگئی ہیں مگر خبر مشہور اصطلاحی نہیں کہلائیں گی بلکہ وہ خبر واحد ہی کہلائیں گی۔

خبر واحد کا حکم:

قولہ وھو یوجب العمل الخ: خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہیں: (ا) جمہور مجتہدین کا مذہب۔ (۲) بعض ائمہ کا مذہب۔

جمہور مجتہدین کے نزدیک خبر واحد پر چند شرائط کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے جب کہ بعض ائمہ کے نزدیک خبر واحد پر مطلقاً عمل کرنا واجب نہیں۔

بعض ائمہ کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب سلسلہ سند میں کسی مقام پر ایک راوی ہوگا تو اس میں کذب کا احتمال ہوتا ہے لہذا کذب کے احتمال کے ہوتے ہوئے عمل کرنا واجب نہیں صرف اس شخص پر عمل کرنا واجب ہوگا کہ جس نے خود حدیث سنی ہو لیکن بعد والوں کے لیے عمل کرنا واجب نہیں۔

جمہور مجتہدین کا مذہب مع دلائل:

جمہور مجتہدین کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ خبر واحد پر احکام شرعیہ (نہ کہ عقائد) میں عمل کرنا واجب ہے لیکن خبر واحد، خبر متواتر کی طرح نہ ہی علم یقینی اور نہ ہی خبر مشہور کی طرح علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔

عمل کی شرائط:

مصنف نے خبر واحد پر عمل کی چار شرائط، راوی میں اور ایک شرط روایت میں ہونے کی بیان کی ہیں راوی میں جن چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے وہ یہ ہیں:

ا۔ راوی مسلمان ہو لہذا کافر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔

۲۔ راوی عادل ہو لہذا فاسق و فاجر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔

۳۔ راوی ضابط ہو لہذا بھولنے والے، غفلت برتنے والے کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔

۴۔ راوی عاقل ہو، لہذا ادھورے عقل والے اور بچے کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔

اگر سمجھدار بچہ ہو کہ جو کفر واسلام کی حقیقت کو سمجھتا ہو تو اس کی روایت پر عمل کرنا واجب ہوگا کہ جس طرح حضرت محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ چھوٹے بچے تھے اور فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ ہمارے کنوے پر تشریف لائے اور پانی پیا پھر تھوڑا سا پانی میرے منہ میں ڈال دیا۔ خبر واحد کے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ متصل ہو کہ راوی اور حضور ﷺ تک سلسلہ سند میں کہیں بھی کوئی راوی ساقط نہ ہو لہذا جب خبر واحد کے راوی میں پائی جانے والی چار شرائط اور خبر واحد کے متعلق ایک شرط پائی جائے گی تو اس خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

خبر واحد پر عمل کرنے کی مثالیں:

جب گذشتہ بیان کردہ شرائط خبر واحد میں پائی جائیں تو کذب کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ تو خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے اس کی بطور نمونہ تین مثالیں دیکھیں:

۱۔ حضور نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کی خبر کو حجت مان کر عمل کیا کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے ہانڈی میں پکنے والے گوشت کے متعلق کہا تھا کہ "ھذہ صدقة" تو حضور ﷺ نے ایک کی خبر کو قبول فرمالیا اور جواباً ارشاد فرمایا "لك صدقة ولنا هدية" کہ تمہارے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ ہے۔

۲۔ جب حضور ﷺ کے وصال فرمانے کے بعد خلافت کے مسئلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف ہوا تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کا ارشاد سناتے ہوئے فرمایا: "الائمة من القريش" کہ خلیفہ قریش میں سے ہوگا تو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خبر واحد کو قبول کرتے ہوئے عمل کیا۔

۳۔ حضور ﷺ نے کئی بادشاہوں کی طرف اپنا ایک ایک قاصد بنا کر بھیجا اگر ایک شخص کی خبر قابل قبول نہ ہوتی تو جماعت بھیجی جاتی۔

ثُمَّ الرَّاوِيْ فِي الْأَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوْفٌ بِالْعِلْمِ وَالْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَأَمْثَالِهِمْ رضی اللہ عنہم فَإِذَا صَحَّتْ عِنْدَكَ رِوَايَتُهُمْ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ علیہ السلام يَكُوْنُ الْعَمَلُ بِرِوَايَتِهِمْ أَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ وَلِهٰذَا رَوَى

مُحَمَّدٌ حَدِيْثَ الْاَعْرَابِيِّ الَّذِيْ كَانَ فِيْ عَيْنِهٖ سُوْءٌ فِيْ مَسْأَلَةِ الْقَهْقَهَةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ رُوِيَ حَدِيْثَ تَاخِيْرِ النِّسَاءِ فِيْ مَسْأَلَةِ الْمُحَاذَاةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ وَرُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ حَدِيْثَ الْقَيْءِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ حَدِيْثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهٖ"۔

پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں: (ا) وہ راوی جو علم واجتہاد کے ساتھ مشہور ہو جیسے خلفاء اربعہ اور عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ان کے مانند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم پس جب ان کی روایت تیرے پاس رسول اللہ ﷺ سے بطور صحت پہنچ جائے تو ان کی روایتوں پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا اور اسی وجہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس حدیث کے خلاف پیدا ہونے والے قیاس کو ترک کر دیا اور امام محمد نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو مؤخر کرنے کی حدیث پر عمل کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور امام محمد نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

راویوں کی اقسام:

قولہ ثم الراوی فی الاصل الخ: مصنف یہاں سے راوی کی دو قسمیں بیان کر کے ان کی مرویات میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں۔

فی الاصل سے مراد:

عبارت میں فی الاصل سے مراد وہ راوی ہے کہ جس نے براہ راست حضور ﷺ سے روایت کی ہو اور وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہی ہیں لہٰذا راوی کی دو قسمیں ہیں: (ا) معروف۔ (۲) مجہول۔ پھر معروف کی دو قسمیں ہیں اور ان ہی دو اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے۔

راوی کی پہلی قسم:

وہ راوی ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ومشہور ہوں کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے نصوص سے مسائل مستنبط کرنے کا ملکہ عطا فرمایا ہو جیسا کہ خلفاء اربعہ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر اور احناف کے نزدیک حضرت عبداللہ بن مسعود جب کہ بعض کے نزدیک عبداللہ بن مسعود کی جگہ عبداللہ بن زبیر ہیں، اسی طرح زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابوموسی اشعری، ابی بن کعب رضی اللہ عنہم اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کی روایت کا حکم:

جو حدیث ذکر کردہ حضرات سے مروی ہوگی اور وہ صحیح سند سے ثابت ہو تو ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا چاہے قیاس اس روایت کے موافق ہو یا مخالف اگر قیاس مخالف ہو تو قیاس کو روایت کے مقابلے میں ترک کر دیا جائے گا۔

حکم مذکور پر چار مثالیں:

قولہ ولھذا روی محمد الخ: مصنف نے احناف کے بیان کردہ حکم پر چار مسائل میں احادیث پیش کی ہیں کہ جن کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔

ا۔حدیث اعرابی:

حدیث اعرابی کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز پڑھا رہے تھے کہ دوران نماز ایک کمزور بینائی والے صحابی آتے آتے مسجد نبوی کے ایک گڑھے میں گر پڑے تو باجماعت نماز پڑھنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض صحابہ ہنس پڑے تو نماز سے فراغت کے بعد حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا" جو شخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا اس کو چاہیے کہ وہ وضو اور نماز کو لوٹائے۔ نماز کا لوٹانا تو قیاس کے موافق ہے کہ جس طرح کلام الناس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح قہقہہ سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے لیکن وضو لوٹانے کا حکم خلاف قیاس ہے اس لیے کہ وضو تو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے جب کہ قہقہہ خروج نجاست نہیں لہذا قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے لیکن امام محمد نے حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا کہ احناف کا فتوی

یہ ہے کہ اگر کسی عاقل بالغ شخص نے رکوع وسجود والی نماز میں قہقہہ لگایا تو اس کا وضوٹوٹ جاتا ہے جب وضوٹوٹ گیا تو نماز بھی ٹوٹ گئی اگر نابالغ ہو یا نماز جنازہ ہو تو صرف نماز ٹوٹتی ہے نہ کہ وضو، قیاس کے بجائے حدیث پر عمل اس لیے کیا گیا کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابوموسیٰ اشعری علم واجتہاد میں معروف ومشہور ہیں۔

قہقہہ، ضحک اور تبسم میں فرق:

قہقہہ وہ ہنسی ہے کہ جس کی آواز ہنسنے والا خود سنے اور اس کا پڑوسی بھی سنے اور ضحک وہ ہنسی ہے کہ جس کی آواز صرف ہنسنے والا ہی سنے جب کہ تبسم صرف مسکراہٹ کا نام ہے کہ جس میں ہنسنے کی آواز نہیں ہوتی۔

۲۔حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ:

حدیث ابن مسعود یہ ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اخروھن من حیث اخر اللہ تعالٰی" عورتوں کو پیچھے کرو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق میں ان کو مؤخر کیا اس مسئلہ کو علم فقہ میں مسئلہ محاذات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔حدیث ابن مسعود میں اس بات کا حکم دیا گیا کہ رکوع وسجود والی نماز میں بالغہ مشتہاۃ عورت کو نماز میں مردوں سے پیچھے رکھو اگر عورت ایک نماز، ایک صف، ایک نیت کے ساتھ کہ امام نے عورت کی امامت کی نیت کی ہو اور عورت مرد کے پہلو میں بغیر کسی رکاوٹ کے کھڑی ہو تو مرد کی نماز باطل ہو جاتی ہے اس لیے کہ مرد نے پیچھے کرنے سے فرض کو چھوڑ دیا ہے لیکن عورت کی نماز باطل نہیں ہوتی اس لیے پیچھے کرنے کا حکم مرد کو ہے نہ کہ عورت کو مگر خلاف قیاس مرد کی نماز باطل ہو جاتی ہے اس لیے کہ عورت کا مرد کے برابر ہونا نواقض وضو میں سے نہیں ہے مزید یہ کہ عورت خود نماز میں ہے جب عورت کی نماز نہیں ٹوٹتی تو مرد کی بھی نہیں ٹوٹنی چاہیے۔لیکن احناف نے حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا اور حدیث پر عمل کرتے ہوئے مسئلہ محاذات میں شرائط کے پائے جانے کی صورت میں مرد کی نماز کے فاسد ہونے کا فتویٰ صادر فرمایا کیونکہ یہ حدیث ایسے راوی سے مروی ہے کہ جو علم واجتہاد میں معروف ومشہور ہیں۔

۳۔حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من قاء او رعف فی صلوته فلینصرف ولیتوضا ولیبن علي صلواته مالم یتکلم" نماز میں جس شخص کو قے آ جائے یا نکسیر آ جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ نماز سے ہٹ جائے اور وضو کر کے آئے اور اپنی نماز پر بنا کرے کہ جب تک اس نے گفتگو نہیں کی۔قیاس

کا تقاضا یہ ہے کہ قے اور نکسیر سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے اس لیے کہ قے معدے کے بالائی حصے سے آتی ہے جو نجاست کا محل نہیں جب قے خروج نجاست نہیں تو اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹنا چاہیے لیکن احناف نے قیاس کو ترک کرتے ہوئے حدیث پر عمل کیا کہ اگر منہ بھر قے ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے منہ بھر کی قید لفظ قے کے مطلق ہونے سے مستفاد ہے جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "المطلق ینصرف الی المتعارف" کہ متعارف قے وہی ہے جو منہ بھر ہو وہ بلغمی قے بھی نہ ہو اس حدیث کے راوی علم واجتہاد میں معروف ومشہور ہیں، لہٰذا حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

۴۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ:

مسئلہ یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا سلام پھیرنے کے بعد اس کے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث یہ ہے کہ "لکل سھو سجدتان بعد السلام" ہر سہو کے دو سجدے سلام کے بعد ہیں۔ حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے اس لیے کہ سجدہ سہو اس نقصان کی تلافی کے لیے ہے جو نماز میں واقع ہوا۔ لہٰذا جب نقصان نماز میں واقع ہوا تو تلافی بھی نماز ہی میں ہونی چاہیے چونکہ نمازی نماز کے اندر سلام پھیرنے سے پہلے تک رہتا ہے نہ کہ سلام پھیرنے کے بعد لہٰذا قیاس کے مطابق سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے ہونا چاہیے مگر قیاس کے مقابلے میں حدیث پر عمل کیا گیا کہ جس حدیث کے راوی علم واجتہاد میں معروف ومشہور ہیں۔

تنبیہ:

ان چار احادیث سے ان متعصبین کا رد ہو گیا کہ جو امام اعظم کو "قیاس" کہتے ہیں حالانکہ آپ نے دیکھا کہ امام اعظم قیاس کے بجائے خبر واحد کو ترجیح دیتے ہیں جب کہ امام مالک قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

"وَالْقِسْمُ الثَّانِيْ مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوْفُوْنَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُوْنَ الْاِجْتِهَادِ وَالْفَتْوٰى كَاَبِيْ هُرَيْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَاِذَا صَحَّتْ رِوَايَةُ مِثْلِهِمَا عِنْدَكَ فَاِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِيَاسَ فَلَا خِفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهٗ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ اَوْلٰى مِثَالُهٗ مَارَوٰى اَبُوْهُرَيْرَةَ اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ اَرَاَيْتَ لَوْ تَوَضَّاْتَ بِمَاءٍ سَخِيْنٍ اَكُنْتَ تَتَوَضَّاُ مِنْهُ فَسَكَتَ وَاِنَّمَا رَدَّهٗ بِالْقِيَاسِ اِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهٗ خَبَرٌ لَرَوَاهُ وَعَلٰى هٰذَا تَرَكَ اَصْحَابُنَا رِوَايَةَ اَبِيْ

هُرَيْرَةَ فِيْ مَسْئَلَةِ الْمُصَرَّاةِ بِالْقِيَاسِ"۔

(۲) اور راویوں کی قسم ثانی وہ حضرات ہیں کہ جو حفظ اور عدالت میں معروف ہوں نہ کہ اجتہاد و فتوی میں جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ جب ان دونوں حضرات جیسوں کی روایت تیرے پاس پہنچے تو اگر خبر، قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے اور اگر وہ خبر، قیاس کے خلاف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس خبر کی مثال جو قیاس کے مخالف ہو وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ اس چیز سے وضو (واجب) ہے جس کو آنچ لگی ہو تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا آپ یہ بتائیے کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس گرم پانی کی وجہ سے وضو جدید کریں گے پس حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قیاس سے رد کیا ہے، اس لیے کہ اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی خبر ہوتی تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اس خبر کو ضرور روایت کرتے اور اسی اصل کی بناء پر ہمارے اصحاب نے مصراۃ کے مسئلہ میں حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

قولہ والقسم الثانی من الرواۃ الخ: مصنف نے اس سے قبل معروف راویوں کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کو بیان کیا تھا اس کی فراغت کے بعد راوی کی دوسری قسم کا آغاز کر رہے ہیں۔

راوی کی دوسری قسم:

راوی کی دوسری قسم وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں کہ جو حفظ و عدالت میں تو مشہور ہوں لیکن علم و اجتہاد میں مشہور نہ ہوں جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، انس بن مالک اور حضرت عقبہ بن عامر وغیرہم۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ کہنا:

مصنف نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو راویوں کی دوسری قسم میں شمار کیا ہے حالانکہ حقیقت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اجتہاد کا ملکہ موجود تھا اگرچہ ان پر روایت کی کثرت کا غلبہ تھا ان کے فقیہ ہونے کی تصریح امام ابن ہمام نے کی ہے کہ ان کو فقیہ کیسے نہ کہا جائے جب کہ وہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں فتوی دیا کرتے تھے اور اجل صحابہ رضی اللہ عنہم سے مناظرہ کیا

کرتے تھے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے وہ حاملہ عورت کہ جس کا شوہر فوت ہوجائے تو اس کی عدت دونوں عدتوں میں سے جو لمبی ہوگی وہ قرار دی کہ وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو لمبی ہوگی وہ عدت ہوگی اس پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان کی تردید کی کہ ایسی عورت کی عدت وضع حمل ہے اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ فقیہ ہیں باقی رہیں وہ احادیث کہ جو ان سے مروی ہیں اور ان کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دی گئی، اس کا جواب آگے ان احادیث کے بیان میں آئے گا۔

دوسری قسم کا حکم:

قولہ فاذا صحت روایۃ مثلھما عندك الخ: وہ صحابہ کرام کہ جو حفظ وعدالت میں مشہور ہوں لیکن فقاہت میں مشہور نہ ہوں تو ان سے مروی حدیث کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کی روایت کردہ حدیث قیاس کے موافق ہے تو عمل کے لازم ہونے میں کوئی شبہ نہیں لیکن اگر حدیث قیاس کے مخالف ہو تو اس میں دو مذہب ہیں: (۱) مذہب عیسیٰ بن ابان۔ (۲) مذہب ابوالحسن کرخی

مذہب عیسیٰ بن ابان:

جب غیر فقیہ راوی سے روایت کردہ حدیث قیاس کے مخالف ہو تو امام عیسیٰ بن ابان، امام زید دبوسی اور امام فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک روایت کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ مصنف نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔

مذہب امام ابوالحسن کرخی:

امام ابوالحسن کرخی اور دیگر بعض فقہاء احناف کے نزدیک جب غیر فقیہ کی روایت قیاس کے مخالف ہو تو روایت کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ امام اعظم سے کئی ایسے مسائل ثابت ہیں کہ جن میں خبر واحد کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے مثلاً یہ حدیث ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھا پی لے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا حالانکہ یہ قیاس کے مخالف ہے مگر ترجیح حدیث کو دی کہ روزہ باقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احناف کا مختار مذہب یہی ہے کہ اگر غیر فقیہ صحابی سے مروی روایت کے مقابلے میں قیاس آجائے تو روایت کو ترجیح ہوگی بشرطیکہ وہ حدیث کتاب اللہ، سنت متواترہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو لہذا امام اعظم کا مسلک یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راوی کے فقیہ ہونے کی شرط نہیں۔

مصنف کا مختار:

مصنف نے جو مذہب اختیار کیا ہے اس کی تائید صاحب مذہب امام سے نہیں ملتی تاہم ان کے نزدیک اگر غیر فقیہ صحابی کی روایت قیاس کے مخالف ہو تو روایت کو ترک کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

قیاس کے مخالف پہلی مثال:

قوله مثاله ماروی ابوهریرة الوضوء الخ: مصنف نے عیسیٰ بن ابان اور امام فخر الاسلام بزدوی کے مذہب پر پہلی مثال یہ پیش کی کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "توضؤوا مما مسته النار" تم وضو کرو ہر اس چیز سے کہ جسے آگ چھوئے، اس پر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا اے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اگر گرم پانی سے باوضو آدمی نے ثواب کی نیت سے وضو کیا تو کیا پھر دوبارہ دوسرے پانی سے وضو کرنا لازم ہے اس پر ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس قیاس کے علاوہ کوئی روایت ہوتی تو لازماً پیش کرتے مگر روایت نہ تھی تو قیاس سے غیر فقیہ راوی کی روایت کو رد کر دیا اور تمام مجتہدین نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترک کر دیا اور آگ سے چھوئی ہوئی چیز سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

احناف کے مختار مذہب کی طرف سے جوابات:

احناف کا مختار مذہب یہ ہے کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ صحابی ہیں ان کی روایت کو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس لیے رد نہیں کیا کہ وہ غیر فقیہ تھے بلکہ اس لیے رد کیا کہ آگ سے چھوئی ہوئی چیز سے وضو ٹوٹنے کا حکم منسوخ ہو چکا تھا یا اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں وضو سے مراد وضو کا لغوی معنی ہاتھ دھونا مراد ہے جو وضو شرعی نہیں۔

قوله وعلى هذا ترك اصحابنا الخ: مصنف نے امام فخر الاسلام بزدوی کے اصول پر ایک مسئلہ مصرات متفرع کیا ہے۔ مصرات تصریہ سے ہے جس کا معنی یہاں جانور کے تھنوں میں دودھ کا جمع کرنا ہے۔ حدیث مصرات یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذالك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر"۔

تم اونٹنی یا بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو پس جس نے ایسی اونٹنی یا بکری کو خریدا کہ جس کے تھنوں میں دودھ روکا گیا تھا تو اس کو دودھ دوہنے کے بعد دو باتوں میں سے زیادہ بہتر بات کا اختیار ہوگا اگر خریدنے والے کو وہ پسند آجائے تو روک لے اگر اس کو پسند نہ آئے تو واپس کردے اور ساتھ کھجوروں کا ایک صاع بھی واپس کرے۔

حدیث کا مقصد:

حضور نبی کریم ﷺ کے فرمان کا مقصد یہ ہے کہ جب کوئی دودھ دینے والا جانور بیچا جائے تو کئی وقتوں سے دودھ کو نہ روکو کہ خریدنے والا دودھ زیادہ دیکھ کر خریدنے پر آمادہ ہو جائے اور اس کو دھوکہ لگ جائے کہ دوسری بار دودھ دہنے پر دودھ کم نکلے گا تو حضور ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا کہ ایسا نہ کرنا اگر کسی نے اس طرح کا دھوکہ دے ہی دیا تو خریدنے والے کو دو اختیار ہیں: (۱) اگر پسند آجائے تو واپس نہ کرے رکھ لے۔ (۲) اگر پسند نہ آئے تو جانور کو واپس کرنے کے ساتھ جتنا دودھ نکالا ہے اس کے عوض ایک صاع کھجوریں بھی جانور کے ساتھ واپس کرے۔

مسئلہ مصرات میں مذاہب:

مسئلہ مصرات میں دو مذاہب ہیں: (۱) مذہب امام اعظم ابوحنیفہ۔ (۲) مذہب امام شافعی۔

مذہب امام اعظم ابوحنیفہ:

امام اعظم ابوحنیفہ نے حدیث مصرات پر عمل نہیں کیا کہ جانور کو واپس کرنے کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی واپس کیا جائے بلکہ فرمایا کہ مشتری کو مبیع میں دودھ کی کمی کی وجہ سے بائع کو واپس نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری بائع سے دودھ کی کمی کے مطابق رقم واپس لے گا کیونکہ امام اعظم کے نزدیک تصریہ عیب نہیں۔

مذہب امام شافعی:

امام شافعی نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ جانور کو واپس کرنے کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دیا جائے گا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تصریہ عیب ہے۔

حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ:

مصنف فرماتے ہیں کہ علماء احناف نے اس حدیث کو اس لیے چھوڑا کہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب غیر فقیہ صحابی کی روایت قیاس کے مخالف آجائے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا۔ حدیث مصرات قیاس کے مخالف اس لیے ہے کہ کسی چیز کا ضمان دو طرح سے واجب ہوتا ہے: (۱) ضمان بالمثل۔ (۲) ضمان بالقیمۃ۔ مثل کے ساتھ ضمان اس وقت واجب ہوتا ہے کہ جب وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہو مثلاً گندم ضائع ہوگئی تو اس کا ضمان گندم سے دیا جائے گا جو ذوات الامثال سے ہے قیمت کے ساتھ ضمان اس وقت واجب ہوتا ہے کہ جب وہ چیز ذوات القیمۃ سے ہو مثلاً جانور کہ یہ ذوات القیمۃ سے ہیں ان کا ضمان قیمت سے دیا جائے گا۔ حدیث مصرات میں دودھ کی کمی کو ایک صاع کھجور عوض دے کر پورا کرنے کا حکم دیا گیا حالانکہ دودھ کھجور کا نہ ہی مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہے کیونکہ دودھ کم یا زیادہ ہوسکتا ہے جب کہ حدیث میں مطلقاً ایک صاع کھجور دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

تصریہ کے باوجود جانور واپس نہ کرنے کی وجہ:

امام اعظم کے نزدیک تصریہ عیب نہیں اس لیے کہ بیع مبیع میں سلامتی کو چاہتی ہے اور دودھ کی کمی سے سلامتی کا وصف فوت نہیں ہوتا کیونکہ دودھ اصل مبیع نہیں بلکہ ثمرہ مبیع ہے باقی رہی دودھ کی کمی تو اس کا ازالہ بائع سے کچھ رقم لے کر کیا جائے گا۔

حدیث مصرات کو رد کرنے کی وجوہات:

حدیث مصرات کو اس لیے رد نہیں کیا گیا کہ یہ غیر فقیہ صحابی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی تھی بلکہ ابو ہریرہ فقیہ صحابی ہیں اس کو رد کرنے کی دیگر وجوہات ہیں:

۱۔ یہ حدیث مضطرب المتن ہے کہ اس کے متن میں کہیں "صاع من تمر" اور کہیں "صاع من طعام" ہے۔

۲۔ یہ حدیث قرآن مجید کے مخالف ہے کہ زیادتی کا ازالہ اسی تناسب سے ہونا چاہیے نہ کہ مطلقاً ایک صاع کھجور دینے کے ساتھ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: "فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدیٰ علیکم"۔

۳۔ یہ حدیث، حدیث مشہورہ کے بھی مخالف ہے کہ یہ بات سنت مشہورہ سے ثابت ہے کہ جہاں مثل صوری ممکن نہ ہو تو وہاں مثل معنوی دیا جائے گا حالانکہ ایک صاع کھجور نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی۔

۴۔ یہ حدیث اجماع کے بھی مخالف ہے کہ یہ بات اجماع سے ثابت ہے کہ جو چیز ذوات الامثال میں سے ہو تو اس کا ضمان مثل صوری سے دیا جائے گا اور جو چیز ذوات القیمۃ میں سے ہو اس کا ضمان مثل معنوی (قیمت) سے دیا جائے گا جب کہ حدیث مصرات ان دونوں کے خلاف ہے۔

"وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَاَنْ لَّا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ علیہ السلام تَكْثُرُ لَكُمُ الْاَحَادِيْثُ بَعْدِيْ فَاِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّيْ حَدِيْثٌ فَاعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ"۔

اور راویوں کی حالتیں مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد کتاب اللہ کے اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور وہ ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو، نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے بعد تمہارے لیے احادیث کثیر ہو جائیں گی پس جب تمہارے سامنے میری جانب منسوب کر کے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور جو مخالف ہو تو اس کو رد کر دو۔

قولہ وباعتبار اختلاف احوال الرواۃ الخ: اس سے قبل مصنف نے راویوں کی دو قسمیں بیان کی تھیں کہ وہ راوی فقیہ ہو گا یا غیر فقیہ اسی طرح مصنف اگلی عبارت میں تحقیق ذالک سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے راویوں کی تین اقسام بیان کریں گے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ راویوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں کہ جس کی وجہ سے خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے کے لیے اہل اصول کو شرائط مقرر کرنا پڑیں یہ شرائط نفس حدیث کی بناء پر نہیں بلکہ راوی کے تنہا ہونے یا دیگر اصولی وجوہات کی بناء پر ہیں یہ وضاحت اس لیے کرنا پڑی کہ "غیر مقلد شتر بے مہار" یہ نہ کہیں کہ حنفیوں نے حدیث پر عمل کرنے کے لیے شرائط مقرر کی ہیں جب کہ خود ترک حدیث کے مرتکب ہیں۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر وہ فرمان جو نہ منسوخ ہو اور نہ ہی آپ کے ساتھ خاص ہو اور نہ سہواً صادر ہو تو اس پر عمل راہ نجات، سبب شفاعت اور اللہ تعالیٰ کے قرب و خوشنودی کا باعث ہے۔

خبر واحد پر عمل کی شرائط:

قولہ قلنا شرط العمل الخ: مصنف نے خبر واحد پر عمل کی تین شرائط بیان کی ہیں:

۱۔ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ کتاب اللہ اپنی اصل کے لحاظ سے قطعی ویقینی ہے جب کہ خبر واحد میں شبہ رہتا ہے۔لہذا جس میں شبہ ہو اس کو ترک کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

۲۔ خبر واحد سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ سنت مشہورہ خبر واحد سے قوی ہے۔

نوٹ: مصنف نے سنت متواترہ اور اجماع کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ یہ دونوں قلیل الوجود ہیں پھر دلالۃ یہ بات معلوم ہوگئی کہ خبر واحد کا ان کے مخالف بھی نہ ہونا چاہے۔

۳۔ خبر واحد اس ظاہر کے مخالف نہ ہو کہ جس سے عوام الناس کو واسطہ پڑتا ہو اس کو عموم بلوئ بھی کہتے ہیں۔

مذکورہ شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں:

قولہ قال علیہ السلام تکثر لکم الخ: جب خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط نہ پائی جائیں تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو رد کر دیا جائے گا جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ کو مصنف نے خود متن میں ذکر کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے بعد تمہارے پاس میری طرف منسوب بہت سی احادیث پہنچیں گی پس جب کوئی حدیث میری طرف منسوب کر کے بیان کی جائے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرنا، اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور اگر وہ کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اس کو رد کر دو۔اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خبر واحد پر عمل کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اگر چہ دیگر دو شرطوں کو حدیث میں بیان نہیں کیا گیا مگر دلالۃً ان دونوں کا ثبوت ہوتا ہے کہ خبر واحد سنت مشہورہ اور ظاہر کے مخالف نہ ہو۔محدثین کرام رحمہم اللہ نے حضور ﷺ کے فرمان کے مطابق حدیث کو قبول کرنے کی ایسی شرائط بیان کی ہیں کہ جن کی وجہ سے احادیث سے غیر احادیث الگ ہو جاتی ہیں اور وضّاع احادیث کا پول کھل جاتا ہے۔

"وَتَحْقِيقُ ذَالِكَ فِيمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيِّ ابْنِ اَبِي طَالِبٍ اَنَّهُ قَالَ كَانَتِ الرُّوَاةُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَعَرَفَ مَعْنٰى كَلَامِهٖ وَاَعْرَابِيٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيْلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَةَ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَرَجَعَ اِلٰى قَبِيْلَتِهٖ فَرَوٰى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ ﷺ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ اَنَّ الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ وَمُنَافِقٌ لَمْ يُعْرَفْ نِفَاقُهٗ فَرَوٰى مَا لَمْ يَسْمَعْ

وَافْتَرٰی فَسَمِعَ مِنْهُ النَّاسُ فَظَنُّوْهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذٰلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهٰذَا الْمَعْنٰى وَجَبَ عوض الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ"۔

اوراختلاف رواۃ کی تحقیق اس قول میں ہے جوحضرت علی بن ابی طالب سے نقل کیا گیا ہے انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں: ا: مومن مخلص جس نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل کی ہو اور اس نے آپ ﷺ کے کلام کے معنی ومراد کو سمجھا ہو۔۲: اور وہ اعرابی جو کسی قبیلہ سے آیا اور اس نے رسول اللہ ﷺ سے ان کے کلام کا بعض حصہ جو سن سکا سنا اور اس نے رسول اللہ ﷺ کے کلام کی حقیقی مراد کو نہ سمجھا اور اپنے قبیلے کی طرف لوٹ گیا اور وہاں جا کر رسول اللہ ﷺ کے لفظ کے علاوہ سے روایت کردی پس معنی متغیر ہو گئے اور وہ یہ خیال کر رہا ہے کہ معنی نہیں بدلے۔۳: اور منافق کہ جس کا نفاق لوگوں کے سامنے مشہور نہ ہو پس اس نے وہ بات روایت کردی جو اس نے نہیں سنی اور اپنی طرف سے جھوٹ کہہ دیا پس لوگوں نے اس منافق راوی سے وہ بات سنی اور اس کو مومن مخلص خیال کیا پھر اس قول منافق کو دوسروں سے روایت کردیا اور وہ قول لوگوں کے درمیان مشہور ہو گیا لہذا اسی وجہ سے خبر کو کتاب اللہ پر اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

قوله وتحقيق ذالك فيما الخ: اس سے قبل مصنف نے راویوں کی دو قسمیں بیان کی تھیں، اب "وتحقيق ذالك" سے راویوں کے اختلاف کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے ثابت کر رہے ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں بھی راویوں کی تین قسمیں تھیں: (ا) مومن مخلص۔ (۲) مومن دیہاتی۔(۳) منافق مخفی النفاق۔

ا۔راوی مومن مخلص:

وہ راوی جو مومن مخلص ہو اور حضور نبی کریم ﷺ کی صحبت میں رہا ہو اور اس نے آپ کے کلام کی مراد کو کما حقہ سمجھ کر روایت کیا ہو۔

۲۔راوی مومن دیہاتی:

وہ راوی جو مومن دیہاتی ہو اور اپنے قبیلے سے حضور کے پاس آیا اور حضور ﷺ سے کلام سنا اور اس کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا پھر اپنے قبیلے کی طرف لوٹ کر حدیث کو اپنے الفاظ میں بیان کیا کہ جس سے حدیث کا مفہوم بدل گیا مگر وہ صحابی یہی خیال کرے کہ معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

۳۔راوی منافق مخفی النفاق:

وہ راوی جو ایسا منافق ہو کہ جس کا نفاق لوگوں پر ظاہر نہ ہو اور اس نے حضور ﷺ سے سنے بغیر اپنے نفاق کو مخفی رکھ کر اپنے پاس سے بات بیان کر دی اور اس کو حضور ﷺ کی طرف منسوب کر دیا لیکن لوگ اس کے نفاق کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی روایت کو آگے بیان کرتے رہے کہ وہ بات لوگوں میں مشہور ہو گئی راویوں کے اختلاف کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ پر پیش کرنا ضروری ہو گیا کہ راوی غیر فقیہ مومن مخلص ہے یا مومن دیہاتی یا منافق ہے کہ جو خبر واحد کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے موافق ہو گی اس پر عمل ہو گا اور جو مخالف ہو گی اس کو ترک کر دیا جائے گا۔

"وَنَظِيْرُ الْعَرْضِ عَلَى الْكِتَابِ فِيْ حَدِيْثِ مَسِّ الذَّكَرِ فِيْمَا يُرْوٰى عَنْهُ علیہ السلام مَنْ مَسَّ ذَكَرَهٗ فَلْيَتَوَضَّأْ فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا فَاِنَّهُمْ كَانُوْا يَسْتَنْجُوْنَ بِالْاَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُوْنَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكَرِ حَدَثًا لَكَانَ هٰذَا تَنْجِيْسًا لَاتَطْهِيْرًا عَلَى الْاِطْلَاقِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ علیہ السلام اَيُّمَا امْرَاَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَاتَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ فَاِنَّ الْكِتَابَ يُوْجِبُ تَحْقِيْقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ"۔

اور خبر واحد کے کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر مس ذکر والی حدیث میں ہے یعنی اس حدیث میں جو نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ جو شخص اپنا عضو مخصوص چھوئے تو چاہیے کہ وہ وضو کرے پس ہم نے اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے قول "فیہ رجال یحبون ان یتطھروا" کے مخالف نکلی اس لیے کہ یہ لوگ (اہل مسجد قباء) ڈھیلوں سے استنجاء کرتے تھے پھر پانی سے دھولیا کرتے تھے تو اگر مس ذکر حدث ہوتا تو استنجاء بالماء تنجیس ہوتا نہ کہ مطلقاً تطہیر اور اسی طرح نبی علیہ السلام کا قول "ایما امراۃ نکحت نفسھا الخ" اللہ تعالیٰ کے قول "فلاتعضلوھن ان ینکحن ازواجھن" کے مخالف نکلا اس لیے کہ کتاب اللہ عورتوں کی جانب سے ثبوت نکاح کو ثابت کر رہی ہے۔

قولہ ونظیر العرض علی الکتاب فی حدیث مس الذکر الخ: پہلی مثال: خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی پہلی مثال یہ حدیث ہے کہ حضرت بسرۃ بنت صفوان رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من مس ذکرہ فلیتوضا" جس شخص نے عضو مخصوص کو چھوا اسے وضو کرنا چاہیے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس شخص نے بغیر پردے کے عضو مخصوص کو چھوا تو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا اس کو تازہ وضو کرنا چاہیے اگر چہ چھونے سے پہلے باوضو ہی کیوں نہ ہو یہی مذہب امام شافعی کا ہے۔ لیکن امام اعظم کے نزدیک مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لیے کہ آپ نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ کتاب اللہ کے مخالف نکلی وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مسجد قبا والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مدح کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "فیه رجال یحبون ان یتطهروا" وہ مرد جو خوب پاکیزگی کو پسند کرتے ہیں، اہل قباء کا عمل یہ تھا کہ وہ قضائے حاجت کے بعد پہلے پتھر وڈھیلے استعمال کرتے پھر پانی سے استنجاء کرتے یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ ذکر کو چھوئے بغیر استنجا کرنا ممکن ہی نہیں اگر مس ذکر ناقض وضو ہوتا تو باری تعالیٰ اہل قبا کے اس عمل کی تعریف ہرگز نہ فرماتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حدیث مس ذکر کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ نیز خود حضور ﷺ کا فرمان حضرت طلق بن علی سے مروی ہے۔ "هل هو الا بضعة منه" کہ یہ بھی ایک جسم کا ٹکڑا ہے یعنی جس طرح دیگر عضو کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس کے چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔

قولہ وکذالک قولہ علیہ السلام ایما امراۃ الخ: دوسری مثال: خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جس عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اس کا کیا ہوا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ولی کی اجازت کے بغیر عاقلہ بالغہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا۔ یہی مذہب امام شافعی کا ہے لیکن امام اعظم ابو حنیفہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا چونکہ یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خود عورت کے کیے ہوئے نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن" تم ان عورتوں کو نہ روکو کہ وہ سابقہ شوہروں سے نکاح کر لیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ عاقلہ بالغہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ باقی تفصیلی تحقیق کتاب اللہ کی بحث میں خاص کر تیسری مثال میں گزر چکی ہے۔

"وَمِثَالُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَّيَمِيْنٍ فَإِنَّهٗ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ"۔

اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ کرنے کی روایت ہے پس یہ

روایت حضور ﷺ کی حدیث مشہور "اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ" کے مخالف ہے بینہ مدعی پر ہے اور قسم منکر پر۔

قولہ ومثال العرض علی الخبر المشھور الخ: اس سے قبل مصنف نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دو مثالیں ذکر کیں اب خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ذکر کر رہے ہیں۔

خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال:

خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "ان النبی ﷺ قضی بشاھد ویمین" حضور ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ فرمایا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گواہی کے لیے دو گواہوں کا ہونا ضروری نہیں بلکہ ایک گواہ کے ساتھ قسم سے بھی فیصلہ ہو جاتا ہے، اسی حدیث پر ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے عمل کیا جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ نے اس خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کیا تو خبر مشہور کے مخالف نکلی خبر مشہور یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور قسم اٹھانی منکر کے ذمے ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گواہ اور قسم دو فریقوں کے درمیان تقسیم ہیں کہ مدعی کے ذمے گواہ ہیں جب کہ منکر کے ذمے قسم ہے۔ "البینۃ" اور "الیمین" پر الف لام جنسی ہے جس سے معلوم ہوا کہ جنس گواہ مدعی کے ذمے اور جنس قسم منکر کے ذمے ہے اس لیے امام اعظم ابوحنیفہ نے خبر واحد کو خبر مشہور کے مقابلے میں رد کر دیا۔

"وَبِاعْتِبَارِ ھٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا خَبَرُ الْوَاحِدِ اِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاھِرِ لَا یُعْمَلُ بِہٖ وَمِنْ صُوَرِ مُخَالَفَۃِ الظَّاھِرِ عَدَمُ اِشْتِھَارِ الْخَبَرِ فِیْمَا یَعُمُّ بِہِ الْبَلْوٰی فِی الصَّدْرِ الْاَوَّلِ وَالثَّانِیْ لِاَنَّھُمْ لَایُتَّھَمُوْنَ بِالتَّقْصِیْرِ فِیْ مُتَابَعَۃِ السُّنَّۃِ فَاِذَا لَمْ یَشْتَھِرِ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّۃِ الْحَاجَۃِ وَعُمُوْمِ الْبَلْوٰی کَانَ ذٰلِکَ عَلَامَۃَ عَدَمِ صِحَّتِہٖ"۔

اور اسی وجہ کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ خبر واحد جب ظاہر کے مخالف نکلے تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہر کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے خبر کا اس چیز میں مشہور نہ ہونا ہے جس کے ساتھ قرن اول اور قرن ثانی میں ابتلاء عام ہو اس لیے کہ ان حضرات کو اتباع سنت کے اندر کوتاہی

کرنے کے ساتھ متہم قرار نہیں دیا جا سکتا، لہذا جب وہ حدیث باوجود اس کی طرف شدت حاجت اور عموم بلوی کے مشہور نہیں ہوئی تو یہ اس حدیث کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے۔

قوله وباعتبار هذا المعنى قلنا خبر الواحد الخ: مصنف نے اس سے قبل خبر واحد پر عمل کی دو شرائط کو تفصیلاً بیان کیا اب یہاں سے تیسری شرط کی تفصیل کا آغاز کر رہے ہیں۔

خبر واحد پر عمل کی تیسری شرط کی وضاحت:

راویوں کے حالات کے اختلاف اور خبر واحد کے ظنی ہونے کی وجہ سے یہ اصول ہے کہ خبر واحد ظاہر کے خلاف نہ ہو اگر ظاہر کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، نیز اہل اصول نے خبر واحد پر عمل نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ راوی کا اپنا عمل روایت کردہ حدیث کے مخالف نہ ہو مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے رفع یدین کے متعلق روایت موجود ہے اور انہی کے شاگرد حضرت مجاہد سے مروی ہے کہ آپ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کردہ حدیث کہ ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہوا نکاح باطل ہے جب کہ ان کا عمل اس کے خلاف ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح ان کی عدم موجودگی میں کر دیا تھا لیکن نکاح نافذ رہا۔ لہذا معلوم ہوا کہ جب راوی کی روایت کردہ حدیث اس کے عمل کے مخالف ہو تو وہ روایت یا تو منسوخ ہے یا نسیان پر محمول ہوگی لہذا یہ بھی خلاف ظاہر ہونے کی دلیل ہے۔

خلاف ظاہر ہونے کی ایک صورت:

قوله ومن صور مخالفة الظاهر الخ: خبر واحد کا خلاف ظاہر ہونے کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جس کی عموماً کثرت سے ضرورت پیش آتی ہو وہ پھر بھی دور صحابہ و تابعین میں مشہور نہ ہو بلکہ ان کے دور کے بعد مشہور ہو تو یہ بھی خلاف ظاہر ہونے کی بین دلیل ہے۔ دور صحابہ و تابعین میں ضرورت کے باوجود مشہور نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ خبر واحد درست نہیں کیونکہ ان حضرات سے سنت میں کوتاہی کے متعلق تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی مثال حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے: "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة" کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھتے تھے۔ اگر یہ خبر واحد درست ہوتی تو دور صحابہ و تابعین میں عموم بلوی و ضرورت کی وجہ سے مشہور ہوتی کیونکہ ہر صحابی کو روزانہ پانچ وقت کی نماز سے واسطہ پڑتا تھا اور صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم سے سنت میں کوتاہی کا سوچا بھی نہیں جا سکتا لیکن اس کے باوجود اس کا مشہور نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خبر واحد درست نہیں اسی وجہ سے امام اعظم کے نزدیک ہر نماز میں آہستہ بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک جہری نماز میں جہراً اور سری نماز میں سراً پڑھنا مسنون ہے۔

"وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَاتِ إِذَا أُخْبِرَ وَاحِدٌ أَنَّ اِمْرَأَتَهُ حَرُمَتْ عَلَيْهِ بِالرَّضَاعِ الطَّارِيْ جَازَ أَنْ يَّعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَيَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا وَلَوْ أَخْبَرَهٗ أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلاً بِحُكْمِ الرَّضَاعِ لَايُقْبَلُ خَبَرُهٗ وَكَذٰلِكَ إِذَا أُخْبِرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهٖ إِيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازَ أَنْ تَعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهٖ وَلَوْ اِشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَأَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهٖ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَايَعْلَمُ حَالَهٗ فَأَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَايَتَوَضَّأُ بَلْ يَتَيَمَّمُ"۔

اور خبر واحد کے ظاہر کے مخالف ہونے کی مثال احکام شرع میں جب کسی آدمی کو یہ خبر دی جائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاریہ کی وجہ سے حرام ہو گئی ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اس کی بہن سے شادی کر لے اور اگر اس شخص کو کسی نے یہ خبر دی کہ رضاعت کے حکم کی وجہ سے اس کا عقد نکاح باطل تھا تو اس کی یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی اور ایسے ہی جب کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرنے کی یا شوہر کے اس عورت کو طلاق دینے کی خبر دی گئی اور شوہر غائب ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اپنا نکاح اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے کر لے اور اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے پھر اس کو کوئی آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس خبر پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص ایسا پانی پائے کہ وہ اس کا حال نہیں جانتا کہ پاک ہے یا ناپاک پھر اس کو کسی آدمی نے پانی کے نجس ہونے کی خبر دی تو وہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

قولہ ومثالہ فی الحکمیات اذا اخبر الخ: "مثالہ فی الحکمیات" سے مصنف کی غرض ظاہر کے خلاف شرعی احکام سے مثالوں کو پیش کرنا ہے لیکن ان مثالوں میں سے ظاہر کے خلاف خبر واحد کی صرف دوسری مثال ہے اور پہلی مثال صرف دوسرے مسئلے کی توضیح کے لیے ہے اسی طرح ان کے بعد والی مثالیں محض توضیح کے لیے ہیں نہ کہ ظاہر کے خلاف کی مثالیں ہیں۔

نوٹ: یہاں خبر واحد سے مراد حدیث نہیں بلکہ عام شخص کی خبر مراد ہے۔

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے دودھ پیتی (مدت رضاعت کے اندر) بچی کے ساتھ نکاح کر لیا اس کے بعد کسی شخص نے یہ خبر دی کہ جس بچی سے تو نے نکاح کیا ہے اس کو تمہاری ماں نے دودھ پلایا ہے لہذا یہ بچی تمہاری رضاعی بہن ہے۔ تو خبر دینے پر نکاح کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے شیر خوار بچی کی بہن سے نکاح کرے۔

ظاہر کے خلاف نہ ہونے کی وجہ:

یہ خبر ظاہر کے اس لیے خلاف نہیں کہ دودھ پیتی بچی کا یہ دور، دودھ پینے کا ہے لہذا ممکن ہے کہ شوہر کی والدہ نے دودھ پلایا ہو۔ رضاعت طاری کا مطلب یہ ہے کہ بیوی کا دودھ پینے کا واقعہ نکاح کے بعد پیش آیا ہے۔

ظاہر کے خلاف مثال:

قوله ولو اخبره ان العقد كان الخ: اگر کسی شخص نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح رضاعت کی وجہ سے باطل ہے کہ جس سے تم نے نکاح کیا ہے وہ تمہاری رضاعی بہن ہے تو خبر دینے پر نکاح کرنے والے کا اس کی خبر پر اعتماد کرنا جائز نہیں شوہر و بیوی کے درمیان نکاح اپنے حال پر باقی رہے گا۔ اس لیے کہ یہ خبر ظاہر کے خلاف ہے۔

ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ:

یہ خبر ظاہر کے اس لیے خلاف ہے کہ اگر یہ خبر سچی ہوتی اور حقیقۃً بیوی نے اس کی ماں کا دودھ پیا ہوتا تو نکاح کے وقت جب شوہر اور بیوی دونوں کے عزیز و اقارب اور گواہ موجود ہوتے ہیں تو ضرور کوئی نہ کوئی اس بات کی خبر دیتا کہ اس عورت نے مرد کی والدہ کا دودھ پیا ہوا ہے لیکن بوقت نکاح کسی کا خبر نہ دینا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ یہ خبر جھوٹی ہے لہذا یہ خبر ظاہر کے خلاف ہے اور اس خبر کو رد کر دیا جائے گا۔

ظاہر کے خلاف نہ ہونے کی چند مثالیں:

قوله و كذالك اذا اخبرت الخ:

پہلی مثال : اگر کسی عورت کا شوہر غائب تھا کسی نے آ کر اس کو خبر دی کہ تیرا شوہر فوت ہو گیا ہے یا کہا کہ تجھے اس نے تین طلاقیں دی ہیں تو اس عورت کا اس شخص کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے کہ وہ عدت گزارنے کے

بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے بشرطیکہ ظاہر اس کے خلاف نہ ہو۔

دوسری مثال: اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو گیا کہ کسی شخص نے آ کر خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے اور اس کے خلاف کوئی دلیل بھی نہیں تو اس خبر پر اس شخص کا قبلہ رخ ہونا واجب ہے لیکن اگر یہ خبر ظاہر کے خلاف ہو مثلاً قبلہ کی تعیین پر دلیل موجود ہے تو اس خبر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تیسری مثال: اگر کسی شخص کو پانی ملا مگر اس کو اس کے پاک و ناپاک ہونے کا علم نہیں پھر کسی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس شخص پر لازم ہے کہ اعتماد کر کے اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرنا واجب ہے چونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں۔

نوٹ: معاملات (بیع و شراء) میں فاسق کی خبر بھی معتبر ہوتی ہے جب کہ دیانات (پاک و ناپاک وغیرہ) میں صرف عادل کی خبر معتبر ہوتی ہے۔

"۲: فَصْلٌ خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِيْ أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ خَالِصُ حَقِّ اللهِ تَعَالٰى مَالَيْسَ بِعُقُوْبَةٍ وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَافِيْهِ اِلْزَامٌ مَحْضٌ وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَالَيْسَ فِيْهِ اِلْزَامٌ وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَا فِيْهِ اِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ أَمَّا الْأَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَبِلَ شَهَادَةَ الْأَعْرَابِيِّ فِيْ هِلَالِ رَمَضَانَ وَأَمَّا الثَّانِيْ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيْرُهُ الْمُنَازَعَاتُ وَأَمَّا الثَّالِثُ فَيُقْبَلُ فِيْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا وَنَظِيْرُهُ الْمُعَامَلَاتُ وَأَمَّا الرَّابِعُ فَيُشْتَرَطُ فِيْهِ أَمَّا الْعَدَدُ أَوِ الْعَدَالَةُ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَنَظِيْرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجْرُ"۔

خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے ایک خالص اللہ کا حق جو عقوبت و سزا نہ ہو اور دوسرا خالص حق العبد جس میں محض دوسرے پر کوئی حق لازم کرنا ہو اور تیسرا خالص حق العبد جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہ ہو اور چوتھا خالص حق العبد جس میں دوسرے پر من وجہ لازم کرنا ہو بہر حال پہلا موضع تو اس میں خبر واحد قبول کی جائے گی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان شریف کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول فرمائی اور بہر حال دوسرا موضع، تو اس میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گے اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہر حال تیسرا موضع تو اس میں ایک آدمی کی خبر قبول کی جائے گی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہر حال چوتھا موضع تو اس میں امام ابو حنیفہ

رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عدد کی شرط ہوگی یا عدالت کی اور اس کی نظیر وکیل کو وکالت سے معزول کرنا اور عبد ماذون فی التجارۃ کو تجارت سے روکنا ہے۔

قولہ خبر الواحد حجۃ الخ: اس فصل میں مصنف خبر واحد کے حجت ہونے میں چار مقامات کو مع امثلہ بیان کریں گے۔

خبر واحد کی توضیح:

خبر واحد سے مراد عام ہے چاہے خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہو یا عام آدمی کی خبر ہو، واحد سے مراد واحد شرعی ہے جو حد شہرت وتواتر کو نہ پہنچے لہذا خبر واحد میں دو گواہ اور حد زنا میں چار گواہ واحد شرعی میں داخل ہیں۔

خبر واحد کی حجیت کے مقامات:

مصنف نے خبر واحد کے حجت ہونے کے چار مقامات ذکر کیے ہیں:

۱۔ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو کہ جس میں عقوبت (سزا) نہ ہو۔

۲۔ خالص بندے کا حق ہو کہ جس میں الزام محض ہو۔

۳۔ خالص بندے کا حق ہو کہ جس میں الزام نہ ہو۔

۴۔ خالص بندے کا حق ہو کہ جس میں من وجہ الزام ہو۔

مصنف کے علاوہ دیگر اہل اصول نے پانچواں مقام یہ ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وہ حق کہ جس میں سزا ہو مگر اس مقام پر خبر واحد حجت نہیں بن سکتی کیونکہ خبر واحد میں شبہ ہوتا ہے اور شکوک وشبہات سے سزائیں ٹل جاتی ہیں، باقی رہی یہ بات کہ پھر گواہوں سے سزائیں کیوں ثابت ہوتی ہیں حالانکہ گواہ بھی خبر واحد ہی تو ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سزاؤں کا گواہوں سے ثابت ہونا خلاف قیاس، نص قرآنی سے ثابت ہے لہذا خبر واحد کے مقبول ہونے کے چار ہی مقامات ہیں۔

پہلا مقام: قولہ اما الاول فیقبل الخ: خبر واحد کے حجت ومقبول ہونے کا پہلا مقام خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے کہ جس میں حدود وسزا نہ ہو مثلاً نماز، روزہ اور وضو وغیرہ کہ ان امور میں خبر واحد حجت ہے جیسے کسی شخص نے نماز کا وقت ہونے کی خبر دی تو یہ خبر معتبر ہوگی اس کی دلیل حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی کے چاند

دیکھنے کی خبر کو قبول کیا اس قسم میں نہیں ہے یہ مذہب شمس الائمہ سرخسی کا ہے جب کہ امام فخر الاسلام بزدوی کا مذہب یہ ہے رمضان کے چاند کی گواہی کا تعلق تیسری قسم سے ہے لیکن صحیح مذہب پہلا ہی ہے تاہم چاند دیکھنے میں خبر واحد حجت اس وقت ہوگی کہ جب مطلع ابر آلودہ ہو ورنہ خبر متواتر یا خبر مشہور کی گواہی معتبر ہوگی۔

دوسرا مقام: قولہ واما الثانی فیشترط فیہ العدد الخ: خبر واحد کے حجت ہونے کا دوسرا مقام خالص بندے کا حق ہے کہ جس میں کسی چیز کو دوسرے پر لازم کرنا ہو جیسا کہ کسی نے کہا کہ میں نے فلاں سے غلام خرید الہذا اس کے مجھ پر ایک ہزار روپے لازم ہیں۔ اسی طرح دیگر حقوق و معاملات کہ جن میں تعداد اور عدالت دونوں شرط ہیں کہ ان دونوں کا ثبوت نص قرآنی سے ہے۔ اس لئے ان کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حقوق و معاملات میں حیلہ بازی اور غلط بیانی اکثر واقع ہوتی ہے ان حقوق کو ثابت کرنے کے لیے کڑی شرائط مقرر کی گئیں۔

تیسرا مقام: قولہ واما الثالث الخ: خبر واحد کے حجت ہونے کا تیسرا مقام خالص بندے کا حق ہے کہ جس میں الزام نہ ہو جس طرح کہ وکیل بنانا، ہدیہ دینا، غلام کو تجارت کی اجازت دینا وغیرہ ان امور میں خبر واحد حجت بن سکتی ہے اس میں نہ عدد شرط ہے نہ عدالت کہ جس طرح حضور ﷺ نے لونڈی بریرہ کی خبر کو قبول کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:
"لك صدقة ولنا هدية"۔

چوتھا مقام: قولہ واما الرابع فیشترط الخ: خبر واحد کے حجت ہونے کا چوتھا مقام خالص بندے کا حق ہے کہ جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہ ہو۔ جیسے کہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنا، ماذون فی التجارت غلام کو کاروبار سے روکنا اس میں الزام اس لحاظ سے ہے کہ جب وکیل کو وکالت سے معزولی اور ماذون فی التجارت غلام کو تجارت سے روکنے کی خبر ملی پھر اس کے بعد انہوں نے کوئی عقد کیا تو اس کی ذمہ داری انہی پر عائد ہوگی۔ اس قسم میں من وجہ الزام اس لیے نہیں کہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنا اور غلام کو تجارت سے روکنا مؤکل اور آقا کا حق ہے ظاہر ہے کہ اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر کوئی الزام نہیں لہذا جب اس قسم میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں تو عدد و عدالت میں سے ایک کا شرط ہونا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک ضروری ہے۔

چاروں مقامات میں عدد و عدالت کی شرط و عدم شرط:

ان چاروں میں تعداد و عدالت کہاں شرط ہے اور کہاں نہیں اس کی وضاحت یہ ہے کہ جہاں الزام کی صورت ہے وہاں عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں اور جہاں الزام نہیں وہاں کوئی شرط نہیں اور جہاں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں تو وہاں دو امور میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔

اختیـــاری مطـــالعـــہ

انگوٹھے چومنے کے متعلق احادیث ضعیفہ کی شرعی حیثیت:

سوال: انگوٹھے چومنے کے متعلق جتنی بھی روایات ہیں ان کے آخر میں محدثین کرام نے "لم یصح من المرفوع یالایصح فی المرفوع" کہا ہے کہ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایات صحیح نہیں ہیں بلکہ غلط و باطل ہیں لہٰذا ان احادیث کو بطور ثبوت پیش کرنا بیکار ہے؟

جواب: محدثین کرام جب کسی حدیث کی سند کے متعلق "لایصح" یا "لم یصح" فرماتے ہیں اس سے یہ مراد لینا کہ وہ حدیث غلط ہے یا باطل یہ محدثین کی اصطلاح سے جہالت کی دلیل ہے کیونکہ محدثین کرام کے نزدیک صحیح کا مقابل غلط یا باطل نہیں ہوتا۔ بلکہ صحیح کے مقابلے میں صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ اور ضعیف یہ سب شامل ہیں لہٰذا حدیث سے صحیح ہونے کی نفی سے اس کا ضعیف ہونا لازم نہیں کیونکہ صحیح کا مقابل فقط ضعیف نہیں پھر صحیح ہونے کی نفی سے اس کا باطل ہونا غلط ہونا کیسے لازم آتا ہے۔

سوال: اگر انگوٹھے چومنے کے متعلق روایات موضوع و باطل نہیں ضعیف تو ہیں پھر ان سے شرعی مسائل کا ثبوت کیسے درست ہوتا ہے؟

جواب: احادیث مبارکہ سے جن شرعی مسائل کا ثبوت ہوتا ہے وہ تین طرح کے ہیں: ۱۔عقائد۔۲۔احکام۔ ۳۔فضائل

ائمہ کرام کے نزدیک عقائد کو ثابت کرنے کے لئے خبر متواتر یا کم از کم خبر مشہور کا ہونا ضروری ہے اور احکام کو ثابت کرنے کے لیے اگرچہ اتنی قوی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی تاہم اثبات احکام کے لیے حدیث صحیح اور حسن ہونی چاہیے اور انگوٹھے چومنے کا تعلق فضائل سے ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ جتنی بھی حدیثیں انگوٹھے چومنے کے متعلق وارد ہوئیں ان کی سند کے متعلق محدثین کرام نے "لایصح" یا "لایثبت" وغیرہ الفاظ استعمال فرمائے ان الفاظ سے ان حدیثوں کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ انہوں نے صحت کی نفی کی اور صحت کی نفی ضعیف کو لازم نہیں کیونکہ احادیث کی اعلیٰ اقسام میں حدیث صحیح ہے اور حدیث کی بدتر اور لغو قسم کی حدیث موضوع ہے پس ان کے درمیان حدیث کے کئی مراتب ہیں مثلاً

صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ۔ لہٰذا "لایصح" سے مطلقاً حدیث ضعیف مراد لینا باطل ہے۔

دوسری بات یہ کہ ضعیف حدیث متعدد طرق (اسناد) سے مروی ہو تو ائمہ اصول حدیث کے نزدیک حسن ہو جائے گی۔ جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے وضو کی دعاؤں کے متعلق فرمایا کہ جو دعائیں محدث ابن حبان وغیرہ سے مروی ہیں وہ چند اسناد کی وجہ سے حسن کو پہنچ جاتی ہیں۔

(ردالمحتار علی درمختار ۱/۲۸۳ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ)

اسی طرح انگوٹھے چومنے کے متعلق حدیث بھی حسن کے درجہ میں ہے۔ نیز اہل علم کا عمل بھی حدیث ضعیف کو قوی کر دیتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر احادیث مذکورہ ضعیف ہی ہیں تو بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ انگوٹھے چومنے کا تعلق فضائل سے ہے اور فضائل و مناقب میں تمام ائمہ کرام کے نزدیک حدیث ضعیف قابل عمل ہے۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "فی فضائل الاعمال یجوز العمل بالحدیث الضعیف" (اعمال کی فضیلت میں ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہے)۔

(ردالمحتار ۱/۲۸۳ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، تفسیر روح البیان ۲/۲۷۶ دار الفکر بیروت)

حاشیہ جلالین میں بھی انگوٹھے چومنے کو جائز لکھا ہے اور "حدیث صحیح نہیں ہے" اس کا جواب بھی دیا ہے کہ انگوٹھے چومنا ایک عمل ہے اور عملیات میں ضعیف سے استدلال جائز ہے۔ محشی جلالین نے اس بحث کے آخر میں لکھا ہے: "واطنبناہ لان بعض الناس ینازع فیہ لقلۃ علمہ" (اور ہم نے طویل کلام اس لیے کیا ہے کہ بعض لوگ علم کی کمی کی وجہ سے اس مسئلہ میں جھگڑا کرتے ہیں)۔

(حاشیہ تفسیر جلالین ۳۵۷ قدیمی کتب خانہ کراچی)

بلکہ امام طحاوی کا قول یہ ہے کہ: "انگوٹھے چومنے کا مسئلہ حدیث مرفوع سے ثابت ہے" ان لوگوں کا رد کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مرفوع حدیث سے ثابت نہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ انگوٹھے چومنے کا تعلق روحانی عمل سے ہے اس کے جواز کے لیے شرعی دلائل نہ بھی ہوں تو حرج نہیں کیونکہ عملیات کے لیے بزرگوں کے تجربات اور مشاہدات کافی ہیں جیسا کہ معتبر اولیائے عظام وعلمائے کرام کے عملیات کا تعلق صرف ان کے تجربات ومشاہدات سے ہے اس پر دلیل حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "القول الجمیل" ہے کہ جس میں متعدد چیزوں کی بنیاد فقط تجربات ومشاہدات پر ہے۔ انگوٹھے چومنے کا عمل روحانی علاج ہے جو اولیائے عظام اور علماء کرام کا آزمودہ اور مجرب عمل ہے۔ (مؤلف کی کتاب "عقائد ومعمولات اہل سنت کا تحقیقی وتنقیحی جائزہ ص نمبر ۳۶۲ تا ۳۶۵ پڑھیے)

اَلْبَحْثُ الثَّالِثُ فِى الْاِجْمَاعِ

" ا: فَصْلٌ: اِجْمَاعُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ بَعْدَ مَا تُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِيْ فُرُوْعِ الدِّيْنِ حُجَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةً لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ"۔

تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے، فصل: رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد دین کے عملی احکام میں اس امت کا اجماع ایسی حجت ہے جس پر اس امت کے اکرام میں شرعاً عمل کرنا واجب ہے۔

قوله البحث الثالث في الاجماع: اس سے قبل مصنف نے سنت کی بحث کو تفصیلاً ذکر کیا۔ اس کی فراغت کے بعد اب ادلہ اربعہ میں سے تیسری دلیل ''اجماع'' کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

اجماع کا لغوی معنیٰ:

لغوی لحاظ سے اجماع کے دو معنیٰ ہیں:

ا۔ کسی چیز کا پختہ ارادہ کرنا۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے: "اجمع فلان علی کذا ای عزم علیه" یعنی فلاں شخص نے فلاں کام کا پختہ ارادہ کر لیا۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے اجماع کا وقوع ایک شخص سے بھی ہو سکتا ہے۔

۲۔ کسی چیز پر متفق ہونا جیسے کہا جاتا ہے: "اجمعوا علی کذا ای اتفقوا علیه" یعنی انہوں نے فلاں کام پر اتفاق کر لیا۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے اجماع کا صدور دو سے زائد کے بغیر ممکن نہیں۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف:

اہل اصول نے اجماع کی مختلف تعریفیں ذکر کی ہیں کہ جن میں سے ایک تعریف مصنف نے بھی ذکر کی ہے جس کی وضاحت بعد میں کی جائے گی لیکن اہل اصول کی بیان کردہ تعریفوں میں سے اجماع کی ایک جامع تعریف ذکر کی جاتی ہے:

"الاجماع هو اتفاق المجتهدين من الامة الاسلامية في عصر من العصور على حكم الشرعي بعد وفاة النبي ﷺ"۔

امت محمدیہ کے مجتہدین کا زمانوں میں سے کسی بھی زمانے میں حضور ﷺ کے وصال کے بعد کسی شرعی مسئلے پر اتفاق کر لینے کا نام اجماع ہے۔

بیان کردہ تعریف کے فوائد قیود:

اتفاق المجتھدین: یہ پہلی فصل ہے کہ جس سے ان لوگوں کا کسی مسئلے پر اتحاد خارج ہو گیا کہ جو مجتہدین نہیں کہ وہ اجماع نہیں کہلائے گا۔اور مجتہدین سے مراد بھی کل مجتہدین ہیں کہ وہ بعض "من الامة الاسلامية" یہ دوسری فصل ہے کہ جس سے امت محمدیہ کے علاوہ امم سابقہ کے مجتہدین خارج ہو گے۔"عصر من العصور" یہ تیسری فصل ہے کہ جس سے ان لوگوں کا رد ہو گیا کہ جو کسی خاص زمانے اور خاص مجتہدین کے اتحاد و اتفاق کو اجماع کہتے ہیں مثلاً وہ صحابہ کا دور ہو یا صرف مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے مجتہدین ہوں وغیرہ۔لیکن جمہور اہل سنت کا یہی موقف ہے کہ اجماع کے انعقاد کے لیے کسی زمانے اور جگہ کی قید نہیں بلکہ قیامت تک کسی بھی زمانے اور کسی بھی جگہ میں مجتہدین کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں تو اجماع ہی کہلائے گا۔حکم الشرعی: یہ چوتھی فصل ہے کہ جس سے غیر شرعی امور مثلاً طب، ریاضی، صرف ونحو اور بلاغت وغیرہ میں مسائل پر اتحاد کو اجماع نہیں کہا جا سکتا اور یہاں حکم شرعی سے مراد فروعی مسائل ہیں۔ "بعد وفاة النبی" یہ پانچویں فصل ہے کہ جس سے ان لوگوں کا رد ہو گیا کہ جو حیات النبی ﷺ میں اجماع کے قائل ہیں لیکن جمہور اہل سنت کے نزدیک حضور نبی کریم ﷺ کی حیات مبارکہ میں اجماع کی ضرورت ہی نہیں کہ آپ کے فرمان اور منظوری ہی کا اعتبار ہو گا۔

مصنف کی بیان کردہ تعریف:

"اجماع هذه الامة بعد ما توفی رسول الله ﷺ فی فروع الدین"۔

فوائد قیود:

"هذه الامة" کی قید سے معلوم ہوا کہ اجماع صرف امت محمدیہ ہی کا معتبر اور مقبول ہے نہ کہ دیگر امتوں کے مجتہدین کا۔اس سے معلوم ہوا کہ اس امت کے اعزاز کی وجہ سے انہی کا اجماع حجت شرعی ہے جیسا کہ مصنف نے "هذه الامة" سے اشارہ کیا ہے۔"بعد ما توفی رسول الله ﷺ" کی قید سے معلوم ہوا کہ اجماع حضور ﷺ کے وصال کے بعد ہی منعقد ہو سکتا ہے۔

"فروع الدین" کی قید سے معلوم ہوا کہ اجماع کا تعلق اصول دین سے نہیں کیونکہ اصول دین مثلاً توحید ورسالت وغیرہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہوتا ہے۔بلکہ اجماع کا تعلق ان مسائل سے ہے جو غیر منصوص علیہ ہیں چاہے

وہ عملی مسائل ہوں جیسے مضاربت، مشارکت اور دیگر جدید بیوع کی صورتیں یا وہ اجماع ایسے اعتقادی مسائل پر ہو کہ جن کے انکار پر ایمان وکفر کا دارومدار نہ ہو لیکن ان کے خلاف کرنا بدعت سیئہ اور ضلالت وگمراہی ہو مثلاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہے لیکن اس کا انکار بدعت ضلالہ ہے جو اس کے خلاف عقیدہ رکھے وہ بدمذہب وگمراہ ہے۔

قولہ حجة موجبة الخ: "حجة" سے مصنف اجماع کی شرعی حیثیت کو بیان کر رہے ہیں لیکن شرعی حیثیت پر دلائل دینے سے قبل اجماع کی ضرورت واہمیت پر بھی ایک نظر ڈال لیجیے۔

اجماع کی ضرورت واہمیت:

اسلام ایک عالمگیر اور جامع مذہب ہے کہ جس کی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں کہ اسلام نے قرآن وحدیث کی صورت میں ایک دستور عطا فرمایا ہے لیکن اس کے باوجود نت نئے پیدا ہونے والے مسائل کا ذکر قرآن وحدیث میں نہیں ہے۔یقیناً قرآن وحدیث کی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں لیکن کاملیت کے دارومدار کو بیان کرتے ہوئے علامہ سعدالدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"هوالتنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرع وقوانين الاجتهاد لادراج حكم كل حادثة في القرآن"۔

(توضیح وتلویح ص نمبر ۵۰)

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تعلیمات اسلامیہ کے کامل ہونے کا دارومدار تین امور پر ہے: ا۔عقائد کے قواعد۔۲۔شرائع کے اصول۔۳۔مصلحتوں کے تقاضے کے مطابق استدلال واستنباط کے قوانین۔

ایک وہم کا ازالہ:

"اليوم اكملت لكم دينكم" سے بعض لوگوں نے فقہاء کرام کے بیان کردہ محمل کے علاوہ یہ عقیدہ بنا رکھا ہے کہ وہی چیز جائز وحلال ہوگی کہ جس کا ذکر قرآن وحدیث میں صراحتاً ہوگا ان کے اس عقیدے کے مطابق نو پیدا مسائل کا ذکر چونکہ قرآن وحدیث میں نہیں ہے تو دین اسلام کا ان نو پیدا مسائل کے حل میں ناقص ہونا لازم آئے گا بلکہ اس آیت میں دین متین کے کامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام قواعد وقوانین کا نام ہے کہ جن کے ذریعے سے نو پیدا مسائل کا حل پیش کیا جاتا ہے تا کہ کوئی ایسا ذریعہ ہو کہ جس کے ذریعے سے ہر زمانے میں پیش آمدہ مسائل کا حل

قرآن وسنت کے مطابق ہو تو یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہر زمانے کے مجتہدین کو مقرر کردہ اصول وضوابط کے مطابق ان کو اختیار دیا جائے کہ وہ کسی مسئلے کے جواز اور عدم جواز پر اتحاد واتفاق کی اجتماعی شکل پیدا کریں اور اسی اجتماعی متعین شکل کا نام اجماع ہے۔ لیکن مجتہدین کے لیے جو شرائط تھیں اب وہ ناپید ہیں مگر پھر بھی آج کے نو پیدا مسائل کی نوعیت کو سمجھنا اور کتب فقہ میں منصوص مسائل کی روشنی میں ان کے احکام کو دریافت کرنا موجودہ دور کے مفتیان کرام کے لیے بڑا چیلنج ہے۔ اس پر پوری دنیا کے سرکردہ علماء کا شرعی بورڈ نہ ہو سکے تو کم از کم ملکی سطح پر شرعی بورڈ ہونا چاہیے تاکہ نو پیدا مسائل کے حل کے لیے امت کی رہنمائی کی جا سکے۔

اجماع کی شرعی حیثیت:

اجماع ادلہ شرعیہ میں سے ایک مستقل دلیل شرعی ہے کہ جس کے حجت شرعی اور مفید یقین ہونے پر جمہور اہل سنت کا اتفاق ہے جب کہ نظام معتزلی، خوارج اور اکثر رافضی اجماع کی حجیت کے منکر ہیں۔

منکر کی وجہ انکار:

اجماع کی حجیت کے منکرین یہ کہتے ہیں کہ تمام مجتہدین کے آراء واقوال کو ضبط کرنا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک تو تعداد کثیر ہو دوسرا یہ کہ شہر بھی دور دراز ہوں لہٰذا اجماع کا منعقد ہونا محال ہے۔ لیکن منکرین کے انکار کی وجہ نہایت ہی کمزور ہے کہ جس طرح آپ نے اجماع کی تعریف کے فوائد قیود کے تحت عملی اور اعتقادی مثالیں پڑھیں کہ جن میں تمام مجتہدین کا اتفاق عملاً ثابت ہے مزید یہ کہ دور حاضر نے آمد ورفت اور مواصلات کے ذرائع نے یہی واشگاف کر دیا کہ تمام مجتہدین کا کسی امر پر اتفاق ممکن ہی نہیں بلکہ عملاً بھی ثابت ہو سکتا ہے۔

اجماع کی حجیت پر دلائل:

قرآن وحدیث میں اجماع امت کی حجیت پر بے شمار دلائل ہیں لیکن اختصار کے پیش نظر صرف دو آیات اور دو احادیث پیش خدمت ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

"ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ جھنم وساءت مصیرا"۔

اور جس نے بھی رسول اللہ ﷺ کی مخالفت ہدایت کے واضح ہوجانے کے بعد کی اور مسلمانوں کے راستے کو چھوڑ کر چلا تو ہم اسے اسی کی طرف پھیر دیتے ہیں کہ جس کی طرف وہ پھرے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور جہنم بہت ہی برا ٹھکانا ہے۔

وجہ استدلال :

اس آیت سے اجماع کی حجیت پر استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے راستے وطریقے سے ہٹنے اور مخالفت کرنے پر عذاب کی وعید سنائی ہے لہذا مسلمانوں ہی کا راستہ وطریقہ درست ہے اور اسی پر چلنا واجب ہے اور جس طریقے پر مسلمان اتفاق کرلیں وہی طریقہ حق سمجھا جائے گا اور اسی کا نام اجماع ہے۔

۲۔ ارشاد ربانی ہے:

"واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولاتفرقوا"۔

اور تم اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے رکھو اور تفرقہ میں نہ پڑو۔

وجہ استدلال :

اس آیت سے اجماع کی حجیت پر استدلال اس طرح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتفاق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑنے کا حکم دیا اور تفریق سے منع کیا لہذا جب اتفاق کے خلاف منع ہے تو اتفاق کی اتباع واجب ہوئی اور اسی اتفاق کا نام اجماع ہے لہذا اجماع کی حجیت قرآن مجید سے ثابت ہوئی۔

احادیث سے ثبوت:

ا۔ ارشاد نبی ﷺ ہے:

"لاتجتمع امتی علی الضلالۃ"۔

میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوسکتی۔

۲۔ ارشاد نبی ﷺ ہے:

"علیکم بالسواد الاعظم"۔

تم پر سواد اعظم کی پیروی لازم ہے۔

وجہ استدلال:

ان احادیث سے قطعی طور پر ثابت ہوا کہ جس چیز پر امت متفق ہو جائے وہی حق ودرست ہوتی ہے جب امت کے اجماع کا یہ عالم ہے تو مجتہدین جو امت میں علم وعمل کے لحاظ سے نمایاں ہوتے ہیں اگر وہ کسی چیز پر متفق ہو جائیں تو ان کے اجماع کی پیروی بدرجہ اتم واجب ہوگی اوران کا اجماع حجت شرعی ہوگا۔

عقلی دلیل:

جب ہم اپنے معاملات میں فرد واحد کی رائے پر کثرت کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں تو شرعی معاملات میں بھی اجماع کو فرد واحد کی رائے پر ترجیح حاصل کیوں نہیں؟

قولہ حجۃ موجبۃ للعمل بھا شرعا: اجماع کا حکم۔اجماع شرعی دلیل ہے اس کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے۔

"ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَرْبَعَۃِ اَقْسَامٍ: اِجْمَاعُ الصَّحَابَۃِ رضی اللہ عنہم عَلٰی حُکْمِ الْحَادِثَۃِ نَصًّا ثُمَّ اِجْمَاعُھُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَھُمْ فِیْمَا لَمْ یُوْجَدْ فِیْہِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ اَمَّا الْاَوَّلُ فَھُوَ بِمَنْزِلَۃِ اٰیَۃٍ مِّنْ کِتَابِ اللہِ تَعَالٰی ثُمَّ الْاِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ فَھُوَ بِمَنْزِلَۃِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَھُمْ بِمَنْزِلَۃِ الْمَشْھُوْرِ مِنَ الْاَخْبَارِ ثُمَّ اِجْمَاعُ الْمُتَاَخِّرِیْنَ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَۃِ الصَّحِیْحِ مِنَ الْاٰحَادِ وَالْمُعْتَبَرُ فِیْ ھٰذَا الْبَابِ اِجْمَاعُ اَھْلِ الرَّاْیِ وَالْاِجْتِھَادِ فَلَا یُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ وَالْمُتَکَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِیْ لَابَصِیْرَۃَ لَہٗ فِیْ اُصُوْلِ الْفِقْہِ"۔

پھر اجماع چار اقسام پر ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا صراحۃً کسی واقعہ کے حکم پر اجماع ہوا ہو، پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بعض صحابہ کی صراحت اور بعض کی تردید کرنے سے سکوت کے ساتھ ہوا ہو۔ پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد والے حضرات کا اجماع ہے، ایسے مسئلے میں جس میں صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو۔ پھر وہ اجماع ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو۔ اور جو پہلی قسم ہے سو وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبے میں ہے پھر جو اجماع بعض صحابہ کی تصریح اور دوسرے بعض صحابہ کے

سکوت کے ساتھ ہوا ہو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے، پھر صحابہ کے بعد والے حضرات کا اجماع خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے اور اجماع کے اس باب میں معتبر اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے، اس لیے عوام، متکلم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو۔

قوله ثم الاجماع علی اربعة اقسام الخ: اس سے قبل مصنف نے اجماع کی تعریف اور شرعی حیثیت کو بیان فرمایا تھا اب اجماع کی اقسام اور ان کے مراتب کو بیان فرما رہے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اجماع کی چار اقسام ہیں بطور تمہید یہ سمجھیں کہ اجماع کی ابتداء دو قسمیں ہیں: (۱) اجماع سندی۔ (۲) اجماع مذہبی۔

۱۔ اجماع سندی اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے تمام علماء کا اجماع ہو۔

۲۔ اجماع مذہبی وہ اجماع ہے جو امت کے بعض علماء کا اجماع ہو۔

پھر اجماع سندی کی چار اقسام ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ یہ چار قسمیں اجماع سندی کی ہیں۔

اجماع سندی کی اقسام:

پہلی قسم: صحابہ کا کسی واقعہ پر صراحۃً اجماع ہو خواہ قول کے ذریعے ہو یا فعل کے ذریعے ہو۔ قول کے ذریعے سے اجماع اس طرح ہوگا کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے "اجمعنا علی هذا" کی تصریح ثابت ہو جائے اور فعل کے ذریعے سے اجماع جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے فعل کا اجماع۔

دوسری قسم: صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع بعض صحابہ کی تصریح کے ساتھ اور باقی صحابہ کی تردید سے سکوت کے ساتھ ہو۔ باقی صحابہ کا سکوت اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ اتفاق کی وجہ سے ہوتا ہے اگر ان کو اختلاف ہوتا تو وہ ضرور بولتے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی شرعی حکم کے اظہار میں کسی سے ڈرنے والے نہیں تھے۔ ان کی شان میں اس لیے تو اللہ تعالیٰ نے "لایخافون لومة لائم" ارشاد فرمایا۔

تیسری قسم: صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا ایسے مسئلے پر اجماع ہو جس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی قول نہ پایا جاتا ہو۔

چوتھی قسم: صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کسی مسئلے پر مختلف ہوں پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد والے حضرات کا صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر اجماع ہو جائے۔

قوله: اما الاول فهو بمنزلة اية الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اجماع کی ان اقسام اربعہ کے مراتب

برابر نہیں بلکہ ان کے مراتب میں تفاوت ہے۔ جب مراتب میں تفاوت ہے تو پھر اجماع کی ان اقسام کے حکم میں بھی تفاوت ہوگا۔

اقسام اربعہ کے احکام:

چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

اجماع کی پہلی قسم: جس میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کسی واقعہ کے حکم پر صراحۃ اجماع کریں یہ کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے جس طرح کتاب اللہ کی آیت علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس آیت کا انکار کرنا کفر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی یہ قسم علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس اجماع کا منکر کافر ہوگا۔ جیسے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع کرنا۔ کسی صحابی نے کوئی انکار نہیں کیا صراحۃ تمام صحابہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی اس لیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کو ماننا ضروری ہے اس کا انکار کرنا کفر ہے۔ بعض لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت سے اختلاف کیا تھا یہ محض بہتان اور سراسر جھوٹ ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی خلافت کی بیعت کی تھی لیکن حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی بیماری کی وجہ سے زیادہ تر گھر میں رہا کرتے تھے ان کو جب اس طرح کی باتیں معلوم ہوئیں تو انہوں نے چھ مہینے کے بعد علی الاعلان مسجد نبوی میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے خاص وزیروں اور مشیروں میں شامل رہے۔

دوسری قسم: جو اجماع بعض صحابہ کی تصریح اور باقی صحابہ کی تردید سے سکوت کے ساتھ ہو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور یہ اجماع خبر متواتر کی طرح ہے، جس طرح خبر متواتر علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے، اسی طرح یہ اجماع بھی علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس اجماع کو بمنزلہ خبر متواتر قرار دینا صرف علم وعمل کی قطعیت کے اعتبار سے ہے کہ جس طرح خبر متواتر علم وعمل کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے ہر اعتبار سے یہ اجماع بمنزلہ خبر متواتر نہیں ہے کیوں کہ خبر متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے اور اس اجماع کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ اس میں بعض صحابہ کی طرف سے چونکہ سکوت ہے اس لیے اس کا مرتبہ بنسبت اجماع کی پہلی قسم کے کم ہوگا اور اس کا منکر کافر نہیں ہوگا۔ جیسے ایک مجلس میں تین طلاقیں ایک مرتبہ دینے سے تین کا واقع ہونا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تصریح سے ثابت ہے باقی صحابہ رضی اللہ عنہم نے تردید سے سکوت اختیار کیا

انکارنہیں کیا۔ باقی صحابہ کا سکوت اتفاق کی وجہ سے تھا اختلاف کی وجہ سے نہیں تھا، اگر انہیں کوئی اختلاف ہوتا تو وہ ضرور اس کا اظہار کرتے۔ اجماع کی پہلی قسم اور یہ دوسری قسم ادلہ قطعیہ میں سے ہے، فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کا منکر کافر ہے اور دوسری قسم کا منکر کافر نہیں ہے۔

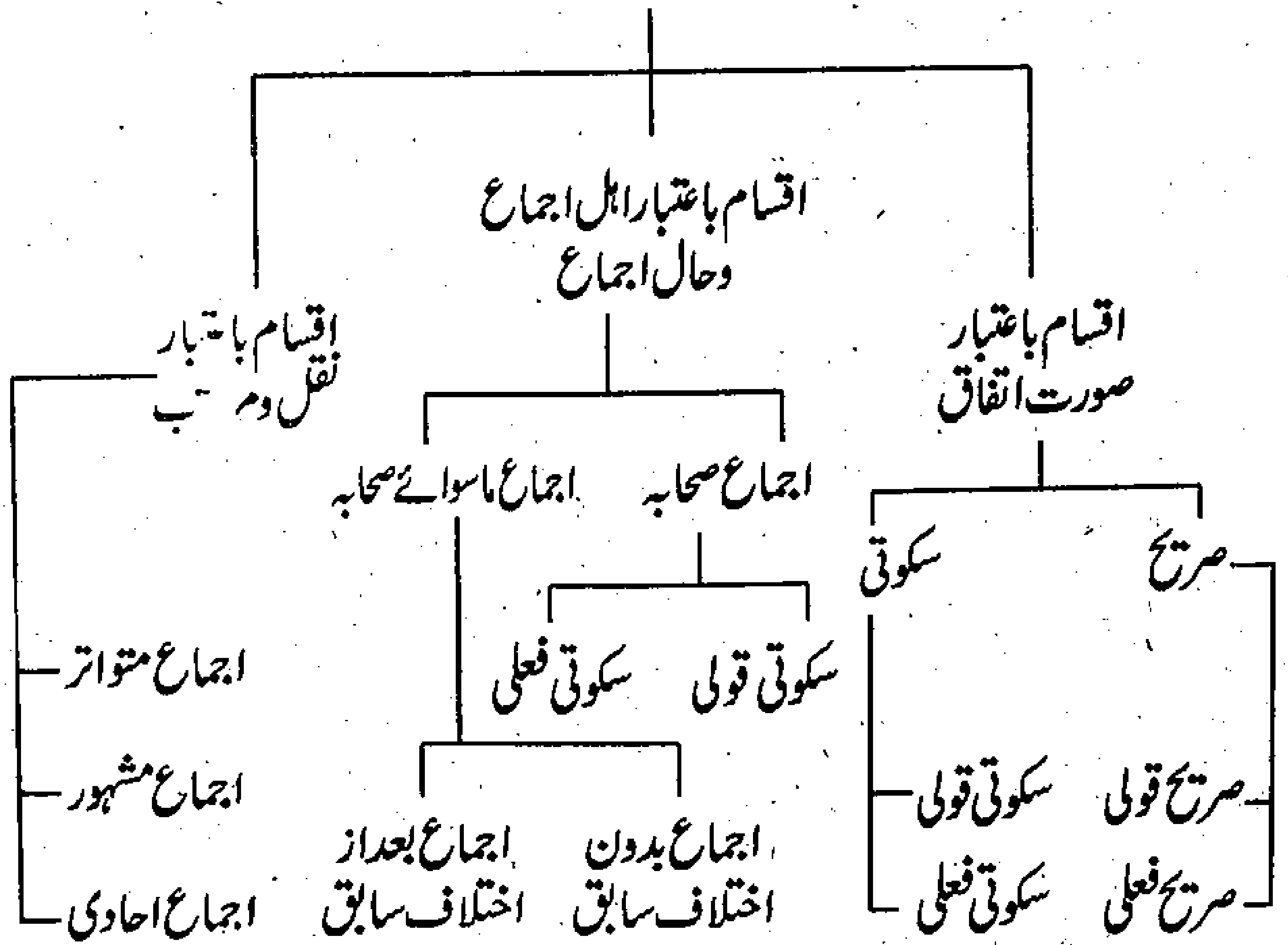
تیسری قسم: جو اجماع صحابہ کے بعد کسی ایسے مسئلے پر ہو جس میں کسی صحابی کا قول منقول نہ ہو تو وہ بمنزلہ خبر مشہور ہے جس طرح خبر مشہور علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح یہ اجماع بھی علم طمانینت کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے استصناع کے صحیح ہونے پر تابعین کا اجماع ہوا۔ استصناع کہتے ہیں کسی چیز کے بنانے کا کسی کو آرڈر دینا۔ اس کا کوئی عوض مقرر کر کے۔ مثلاً جوتے بنانے والے کو جوتوں کا آرڈر دینا۔ زرگر کو انگوٹھی بنانے کا آرڈر دینا اگر جوتوں اور انگوٹھی کی پوری صفت بیان کر دی جائے تو بنانے سے پہلے اس کا عقد کرنا صحیح ہے۔ قیاس کے اعتبار سے تو یہ صحیح نہیں ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ یہ معدوم چیز کی بیع ہے لیکن اس کے صحیح ہونے پر تابعین کے زمانے میں اجماع ہو گیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں کوئی قول نہیں ملتا البتہ ایک حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک انگوٹھی کا استصناع فرمایا۔ یہ حدیث خبر واحد ہے اور تابعین کے اجماع کے لیے اصل اور سند کی حیثیت رکھتی ہے۔

چوتھی قسم: جو اجماع صحابہ کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو بمنزلہ خبر صحیح ہے، جس طرح وہ خبر واحد جو صحیح ہو علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے، اسی طرح اجماع کی چوتھی قسم بھی علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے، جیسے امہات الاولاد کی بیع کے مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف تھا، بعض صحابہ ام ولد کی بیع کے جائز ہونے کے قائل تھے اور اکثر صحابہ عدم جواز کے قائل تھے، پھر تابعین کا عدم جواز بیع پر اتفاق ہو گیا اس لیے اگر کسی قاضی نے ام ولد کی بیع کا فیصلہ کر دیا تو وہ فیصلہ باطل ہوگا کیوں کہ یہ خلاف اجماع ہے، اور جو فیصلہ خلاف اجماع ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اجماع کی ان چار اقسام پر عمل کرنا واجب تو ہے لیکن پہلی دو قسمیں علم قطعی کا فائدہ دیتی ہیں اور تیسری اور چوتھی قسم علم قطعی کا فائدہ نہیں دیتیں۔

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہوگا؟

"قوله والمعتبر في هذا الباب الخ" مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فقہ کے باب میں معتبر اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے یعنی مجتہدین کا اجماع معتبر ہے، عام لوگوں کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، عام لوگ اگر طلاق کا اختیار مردوں سے لے کر عورتوں کو دینے پر اجماع کر لیں تو اس اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی فقہی

مسئلہ میں متکلمین کے اجماع کا بھی کوئی اعتبار نہیں۔ متکلمین ان علماء کو کہتے ہیں جو اسلامی عقائد کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں ان علماء کو اعداء اسلام کے ساتھ دلائل کی روشنی میں کلام کرنا پڑتا ہے اس لیے ان کو متکلمین کہا جاتا ہے، ان کے اجماع کا اعتبار اس لیے نہیں ہوگا کہ ان کا میدان عقائد سے بحث کرنا ہے۔ فروعی احکام سے بحث کرنا ان کے عمل کا میدان نہیں ہوتا۔ اسی طرح جن محدثین کو اصول فقہ کا ملکہ اور بصیرت حاصل نہیں ہوتی ان کے بھی اجماع کا کوئی اعتبار نہیں محدثین ان علماء کو کہا جاتا ہے جو متن حدیث اور سند حدیث کے متعلق گفتگو کرتے ہوں۔



"ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ الْاِجْمَاعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٌ وَغَيْرُ مُرَكَّبٍ فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْاٰرَاءُ عَلٰى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْاِجْمَاعُ عَلٰى وُجُوْدِ الْاِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيْءِ وَمَسِّ الْمَرْاَةِ اَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءٌ عَلَى الْقَيْءِ وَاَمَّا عِنْدَهُ فَبِنَاءٌ عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْاِجْمَاعِ لَايَبْقٰى حُجَّةً

بَعْدَ ظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِي اَحَدِ الْمَاخَذَيْنِ حَتّٰى لَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ فَاَبُوْحَنِيْفَةَ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ وَلَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِيُّ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِيْ بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اَبُوْحَنِيْفَةَ مُصِيْبًا فِيْ مَسْئَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِيْ مَسْئَلَةِ الْقَيْءِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيْبًا فِيْ مَسْئَلَةِ الْقَيْءِ مُخْطِئًا فِيْ مَسْئَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّيْ هٰذَا اِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْاِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْاِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ جَازَ اِرْتِفَاعُ هٰذَا الْاِجْمَاعِ لِظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْمَا بُنِيَ هُوَ عَلَيْهِ"۔

پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں مرکب اور غیر مرکب۔ اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے حکم پر آراء جمع ہو گئی ہوں اس حکم کی علت میں اختلاف کے پائے جانے کے باوجود اس کی مثال قے اور مس مراۃ کے وقت نقض وضو کے پائے جانے پر اجماع ہے ہمارے ہاں تو قے کی بناء پر ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مس مراۃ کی بناء پر ہے پھر اجماع کی یہ قسم حجت بن کر باقی نہیں رہتی اس کے دونوں ماخذوں میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے یہ بات کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیء کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مس مراۃ ناقض وضو نہیں ہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مس مراۃ کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد تھی اور فساد کا وہم دونوں جانب میں ہوتا ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مس مراۃ کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور قے کے مسئلے میں خطا کرنے والے ہوں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قے کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور مس مراۃ کے مسئلے میں خطا کرنے والے ہوں اس لیے دونوں طرف فساد کا وہم باطل پر وجود اجماع کے مبنی ہونے تک نہیں پہنچائے گا برخلاف اس اجماع کے جو پہلے گزر چکا ہے پس خلاصہ یہ ہے کہ اس اجماع کا ختم ہونا جائز ہے اس علت میں فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ جس پر حکم کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

قولہ ثم بعد ذالك الاجماع الخ: اس سے قبل مصنف نے اجماع سندی کی اقسام ذکر کی ہیں۔ اب اجماع

مذہبی کی اقسام کو ذکر کر رہے ہیں: (۱) مرکب۔ (۲) غیر مرکب۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع مرکب کی تعریف ذکر کی ہے لیکن اجماع غیر مرکب کی تعریف ذکر نہیں کی شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اجماع غیر مرکب کی تعریف اجماع مرکب کی تعریف سے سمجھی جا سکتی تھی اس لیے اس کو چھوڑ دیا۔

اجماع غیر مرکب کی تعریف:

مجتہدین کی آراء کسی ایسے مسئلہ پر متفق ہوں کہ جس کی علت میں بھی مجتہدین کا اتفاق ہو جیسے استحاضہ کا خون آنے کی صورت میں نقض وضو کے حکم پر امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اتفاق ہے اور اس حکم کی علت میں بھی اتفاق ہے کہ اس حکم کی علت خروج نجاست ہے۔

اجماع مرکب کی تعریف:

کسی مسئلہ کے حکم پر مجتہدین کی آراء تو متفق ہوں مگر حکم کی علت میں اختلاف ہو جیسے کسی باوضو آدمی کو قے آجائے اس کے بعد وہ کسی عورت کو چھولے تو اس آدمی کے وضو ٹوٹنے پر امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اجماع ہے لیکن ہر امام کے نزدیک نقض وضو کی علت مختلف ہے، امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں نقض وضو کی علت قے ہے جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نقض وضو کی علت مس امراۃ ہے۔

اجماع مرکب کا حکم:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کی یہ قسم اس وقت تک حجت بن سکتی ہے جب تک اس کی علتوں میں فساد ظاہر نہ ہو اسی لیے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قے کا ناقض وضو نہ ہونا کسی ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے جس کے مقابلے میں نقض وضو کو ثابت کرنے والی کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو تو امام صاحب نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر مس مراۃ کا ناقض وضو نہ ہونا بھی کسی ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے جس کے مقابلے میں نقض وضو کو ثابت کرنے والی کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس لیے کہ جس علت پر نقض وضو کے حکم کا مدار تھا وہ علت ہی فاسد ہو گئی جب فساد علت کی وجہ سے کوئی بھی نقض وضو کا قائل نہ رہا تو اس آدمی کے وضو ٹوٹنے پر اجماع بھی باقی نہ رہا۔ جب اجماع ہی باقی نہ رہا تو یہ اجماع حجت بن کر باقی بھی نہیں رہے گا۔

قولہ والفساد متوھم من الطرفین الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ آپ نے کہا اجماع مرکب میں حکم کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو اس فساد کی وجہ سے اجماع باقی نہیں رہتا سائل کہتا ہے کہ یہ اجماع (مرکب) ہی فاسد ہے اس لیے کہ ایک ہی چیز کے حکم میں آراء مختلف ہیں جیسے مس امرأۃ ہے ایک امام کے نزدیک یہ ناقض وضو ہے اور دوسرے کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے ہاں کسی ایک امام کی بات حق ہوگی اور دوسرے کی باطل ہوگی اسی طرح قے کا مسئلہ ہے اس میں ایک امام کے ہاں وضو ٹوٹتا ہے اور دوسرے کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اللہ تعالیٰ کے ہاں کسی ایک امام کی بات حق ہوگی اور دوسرے کی باطل ہوگی جب ایک امام کی بات حق ہونے اور دوسرے کی بات کے باطل ہونے کا احتمال ہے تو معلوم ہوا کہ نقض وضو کے حکم میں یہ اجماع باطل پر ہوا ہے اور جو اجماع باطل پر ہوا ہو وہ صحیح نہیں ہوتا فاسد ہوتا ہے؟

جواب:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ عبارت سے اسی سوال کا جواب دیا ہے، جواب سمجھنے سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں ہر امام کے قول میں خطا اور صواب کا احتمال ہوتا ہے قطعی طور پر ایک امام کو مصیب اور دوسرے کو مخطی نہیں کہہ سکتے البتہ ہم احناف امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے متعلق یہ کہتے ہیں۔ کہ ہمارے امام کا قول صواب ہے لیکن خطا کا احتمال رکھتا ہے اور دوسرے ائمہ مجتہدین کا قول خطا ہے لیکن اس میں صواب کا احتمال ہے۔

اب جواب سنیے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حکم کی علت میں فساد کا وہم دونوں طرفوں میں ہے کسی ایک امام کی علت میں فساد قطعی طور پر متعین نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ مس امراۃ سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صواب کو پہنچنے والے ہوں اور قے سے وضو ٹوٹنے میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خطا کو پہنچنے والے ہوں جب امام صاحب کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قے سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے اسلے ہوں اور مس امراۃ سے وضو ٹوٹنے کے مسئلے میں خطا کو پہنچنے والے ہوں، جب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، لہذا دونوں ائمہ کے نزدیک وضو نہ ٹوٹنے پر اجماع ہو جائے گا۔ جب علت میں فساد کا وہم دونوں طرف ہے تو دونوں طرف فساد کا وہم باطل پر اجماع کے پائے جانے کی طرف نہیں پہنچائے گا۔ لہذا یہ اجماع صحیح ہے اور یہ باطل پر اجماع نہیں۔

عبارت کا تعلق:

قولہ بخلاف ما تقدم من الاجماع الخ: اس عبارت کا تعلق ماقبل عبارت "ولایودی ھذا الخ" کے ساتھ نہیں ہے اس لیے کہ اگر اس کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ دونوں طرف فساد کا وہم، باطل پر اجماع تک نہیں پہنچاتا بخلاف اس اجماع کے جو پہلے گزر چکا کہ وہ باطل تک پہنچاتا ہے حالانکہ کوئی اجماع باطل تک نہیں پہنچاتا کیوں کہ باطل پر اجماع ہوتا ہی نہیں۔ اس لیے اس عبارت کا تعلق پچھلی عبارت "ثم ھذا النوع من الاجماع لایبقی حجۃ" سے ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع مرکب علت میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد حجت باقی نہیں رہتا بخلاف اس اجماع کے جس کا ذکر پہلے ہو چکا کہ اجماع غیر مرکب میں علت ایک ہی ہوتی ہے، اس میں فساد کا وہم نہیں ہوتا اس لیے وہ اجماع حجت ہوتا ہے اور اجماع غیر مرکب کا ذکر اس سے پہلے تفصیل کے ساتھ تو نہیں ہوا لیکن اجمالاً اس کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔

اجماع مرکب کا خلاصہ:

قولہ فالحاصل انہ جاز الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ اجماع مرکب جس علت پر مبنی ہے اگر اس علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع ختم ہو جاتا ہے اور حجت نہیں رہتا جبکہ اجماع غیر مرکب میں فساد علت کا احتمال نہیں ہوتا اس لیے وہ اجماع ختم بھی نہیں ہوتا۔

"وَلِهٰذَا اِذَا قَضَى الْقَاضِىْ فِىْ حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُوْدِ اَوْ كِذْبُهُمْ بِالرُّجُوْعِ بَطَلَ قَضَائُهُ وَاِنْ لَّمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ فِىْ حَقِّ الْمُدَّعِىْ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوْبُهُمْ عَنِ الْاَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِاِنْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِى الْقُرْبٰى لِاِنْقِطَاعِ عِلَّتِهٖ وَعَلٰى هٰذَا اِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِاِنْقِطَاعِ عِلَّتِهَا وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخُبْثِ فَاِنَّ الْخَلَّ يُزِيْلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَاَمَّا الْخَلُّ لَايُفِيْدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَاِنَّمَا يُفِيْدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَاءُ"۔

اور اسی لیے جب کسی قاضی نے فیصلہ کر دیا کسی واقعہ میں پھر گواہوں کا مملوک ہونا یا ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا رجوع کی وجہ سے تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگرچہ یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں

ہوگا اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ساقط ہوگئے انواع ثمانیہ سے وہ لوگ جن کی دلجوئی مقصود تھی اس کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور ذوی القربی کا حصہ ساقط ہوگیا اس کی علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے اسی بناء پر جب کسی نے ناپاک کپڑا دھویا سرکے کے ساتھ اور نجاست دور ہوگئی تو اس محل (کپڑے) کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا ناپاکی کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور اسی کے ساتھ حدث اور خبث کے درمیان فرق ثابت ہوگیا اس لیے کہ سرکہ محل سے نجاست کو دور کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا محل کی پاکی کا فائدہ تو وہ چیز دیتی ہے جو پاک کرنے والی ہو اور وہ پانی ہے۔

قولہ ولھذا اذا الخ: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے گذشتہ اصول پر چند مسائل بیان کیے ہیں۔

پہلا مسئلہ: قولہ اذا قضی القاضی الخ: اگر حکم کی علت فاسد ہو جائے تو حکم بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی نے گواہوں کی شہادت سے کوئی فیصلہ مدعی کے حق میں کیا پھر گواہوں کا مملوک ہونا ظاہر ہوگیا جو گواہ بننے کے لائق ہی نہیں تھے یا شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوگیا تو ان دونوں صورتوں میں قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اس لیے کہ قاضی کے فیصلے کی علت گواہوں کی شہادت تھی اور یہ علت مملوک ہونے یا شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے باطل ہوگئی، علت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔

وان لم یظھر ذالك الخ: سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے سوال مقدر یہ ہے کہ جب شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہو جاتا ہے تو قضاء بالمال کی صورت میں جس مال کا فیصلہ قاضی نے مدعی کے حق میں کیا تھا مدعی پر یہ مال مدعی علیہ کو لوٹانا واجب ہونا چاہیے حالانکہ مدعی پر وہ مال مدعی علیہ کو دینا واجب نہیں ہے مثلاً قاضی نے شہادت کی بنیاد پر مدعی علیہ پر دو ہزار کا فیصلہ کیا تھا۔ اور مدعی علیہ نے مدعی کو دو ہزار ادا کر دیئے تھے بعد میں شہادت کا فساد ظاہر ہوگیا تو مدعی پر دو ہزار روپیہ مدعی علیہ کو دینا واجب نہیں ہے؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ قاضی کا فیصلہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل تو ہوگا لیکن یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا اس لیے کہ قاضی نے مدعی کے حق میں مدعی علیہ کے خلاف جب فیصلہ دیا تھا تو شہادت کی بنیاد پر دیا تھا اور شہادت حجت شرعیہ ہے اگر قاضی کے فیصلے کو بالکل ہی باطل قرار دیا جائے تو حجت شرعیہ کا بطلان لازم آئے گا حالانکہ حجت شرعیہ باطل نہیں ہوتی اس لیے قاضی کے فیصلے کا بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا صرف مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا مدعی علیہ کے حق میں تو اس لیے کہ اس کو نقصان اور ضرر سے

بچایا جائے اس نے جو دو ہزار مدعی کو ادا کیے ہیں اس کو وہ واپس دیے جائیں اور گواہوں کے حق میں اس لیے کہ وہ آئندہ جھوٹی گواہی نہ دیں ان گواہوں سے دو ہزار کا تاوان لے کر مدعی کو دیے جائیں گے تاکہ آئندہ جھوٹی گواہی سے باز رہیں اور مدعی علیہ کا نقصان بھی اس صورت میں پورا ہو جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: قولہ وباعتبار هذا المعنی الخ: علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اصناف ثمانیہ سے مولفہ قلوب ساقط ہو گئے ہیں اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف آیت کریمہ "انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ" میں بیان فرمائے ہیں ان آٹھ مصارف میں وہ لوگ بھی ہیں جنہیں اسلام کی طرف مائل کرنے کے لیے یا اسلام پر پختہ کرنے کے لیے ان کی دلجوئی کی خاطر مال زکوٰۃ میں سے حصہ دیا گیا یہ لوگ کافروں کے سردار تھے انہیں اور ان کے قبیلے کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لیے زکوٰۃ کا مال دیا گیا تھا اور بعض نومسلم تھے لیکن اسلام پر پختہ نہیں ہوئے تھے انہیں مالدار ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا مال دیا گیا جب رسول اللہ ﷺ کا وصال ہو گیا اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے اور ان ہی مولفہ قلوب میں سے کچھ لوگ زکوٰۃ کا مال لینے کے لیے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے انہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں زکوٰۃ کا مال نہیں دیا اور ارشاد فرمایا: "ان اللہ اعزنا بالاسلام واغنی عنکم" اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام کے ساتھ عزت اور غلبہ دیا ہے اور ہمیں تم سے بے پرواہ کر دیا ہے اس لیے تمہیں زکوٰۃ کا مال نہیں دیا جائے گا وہ لوگ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا خلیفہ آپ ہیں یا حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ہو۔ انشاء اللہ اس کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کا مشورہ ہوا اور مشورے میں یہ طے پایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مولفہ قلوب کو اسلام کے ضعف و کمزوری کی وجہ سے زکوٰۃ کا مال دیا تھا اب چونکہ پورے عرب میں اسلام پھیل چکا ہے اور اسلام کا ضعف و کمزوری ختم ہو گئی اس لیے اب زکوٰۃ کا مال انہیں نہ دیا جائے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو گیا مولفہ قلوب کو زکوٰۃ دینے کی علت اسلام کا ضعف و کمزوری تھی جب یہ علت ختم ہو گئی تو زکوٰۃ سے ان کا حصہ بھی ساقط ہو گیا۔

دور حاضر کے نومسلموں میں علت کا پایا جانا:

تفسیر وحدیث، فقہ وفتاویٰ میں مولفۃ القلوب کا مسئلہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ مولفۃ القلوب کو زکوٰۃ دینے کی علت ساقط ہو چکی ہے مگر دور حاضر میں وہ لوگ جو نئے نئے مسلمان ہوتے ہیں ان پر یہود وہنود اور

نصاریٰ اور اپنے کافر اعزاء و اقارب نومسلم افراد سے سماجی اور معاشی سوشل بائیکاٹ کرتے ہیں کہ جس کی وجہ سے ان کو نئے معاشرے میں آنے کی وجہ سے کافی پریشانی ہوتی ہے لہذا سرمایہ دار مسلمانوں کو ان کی خبر گیری اور مالی اعانت کرنی چاہیے تا کہ ان کی تالیف قلوب ہو یا مستحقین کی اعانت ہو ان کے افلاس کا تدارک ہم کریں اور ان میں اخلاص اللہ تعالیٰ خود پیدا کر دے گا۔ اسی طرح غریب و غرباء کے ساتھ بھی مالی معاونت کھل کر کرنی چاہیے ورنہ بدعقیدہ لوگ زن، زر اور زمین کا جھانسہ دے کر قادیانیت یا خارجیت کی طرف مائل کر لیں گے۔

تیسرا مسئلہ: قولہ وسقط سھم الخ: اسی طرح علت کے ساتھ ہونے سے ذوی القربیٰ کا حصہ ساقط ہو گیا۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ مبارک میں مال غنیمت کے خمس کے پانچ مصارف تھے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا: "واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی والیتمی والمساکین وابن السبیل" اللہ کا ذکر تو تبرک کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کو مال کی کوئی ضرورت نہیں تو خمس کے مصارف پانچ ہوئے، رسول اللہ ﷺ کی ذات، آپ کے رشتہ دار، یتیم بچے، مسکین محتاج لوگ اور مسافر۔

رسول اللہ ﷺ کے قرابت داروں کو خمس میں سے حصہ اس لیے دیا گیا تھا کہ انہوں نے ابتداء اسلام میں دین کے کاموں میں رسول اللہ ﷺ کی نصرت کی تھی، شعب ابی طالب میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آپ کے خاندان کے لوگ کافر ہونے کے باوجود آپ کے ساتھ محصور رہے، اس نصرت کے عوض اللہ تعالیٰ نے غنیمت کے خمس میں سے انہیں حصہ عطا فرمانے کا حکم دیا، جب رسول اللہ ﷺ کا وصال ہو گیا اور آپ کو خاندانی نصرت کی ضرورت نہ رہی تو خاندان والوں کا حصہ بھی ساقط ہو گیا۔ ان کے حصے کی علت نصرت نبی تھی جب یہ علت ختم ہوئی تو ان کا حصہ بھی ختم ہو گیا اب خمس میں صرف تین حصے باقی رہ گئے یتیم مسکین اور مسافر اب رسول اللہ ﷺ کے قرابتداروں میں سے جو یتیم، مسکین اور مسافر ہو گا اس کو یتیم مسکین اور مسافر ہونے کی حیثیت سے تو دیا جائے گا لیکن قرابتدار ہونے کی حیثیت سے نہیں دیا جائے گا۔

چوتھا مسئلہ: قولہ وعلی ھذا اذا غسل الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ علت کے ختم ہونے سے حکم بھی ختم ہو جاتا ہے اسی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ کسی نے نجس کپڑے کو سر کے یا پانی کے علاوہ کسی بھی پاک چیز کے ساتھ دھویا اور اس سے نجاست دور ہو گئی تو کپڑا پاک ہو جائے گا اس لیے کہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت اس پر نجاست کا ہونا تھا جب وہ نجاست ختم ہو گئی تو نجس ہونے کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور وہ کپڑا پاک ہو جائے گا۔

قولہ وبھذا ثبت الفرق الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زوال نجاست سے کپڑے کی طہارت حاصل

ہونے کی وجہ سے حدث اور خبث میں فرق ثابت ہو گیا خبث نجاست حقیقی کو کہتے ہیں اور حدث نجاست حکمی کو کہتے ہیں اور نجاست حکمی کے دو فرد ہیں ایک حدث اصغر یعنی بے وضو ہونا اور دوسرا حدث اکبر یعنی بے غسل ہونا۔

خبث اور حدث میں فرق:

خبث اور حدث میں فرق اس طرح ثابت ہو گیا کہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت اس پر نجاست حقیقی کا ہونا ہے اس کو پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ کے ساتھ زائل کر دیا جائے تو نجاست کے زائل ہونے سے نجس ہونے کا حکم بھی زائل ہو جائے گا اور کپڑے کی پاکی ثابت ہو جائے گی لیکن نجاست حکمی میں اعضاء اور بدن کے نجس ہونے کی علت ان پر نجاست کا ہونا نہیں بلکہ شریعت کا حکم علت ہے اس لیے اعضاء اور بدن کی نجاست صرف اسی چیز سے زائل ہو گی جس کو شریعت نے پاک کرنے والا قرار دیا ہے اور شریعت نے جس چیز کو پاک کرنے والا قرار دیا ہے وہ صرف پانی ہے اس لیے وضو اور غسل کی طہارت صرف پانی سے حاصل ہو گی پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے حاصل نہیں ہو گی۔

"۲: فَصْلٌ ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ نَوْعٌ مِّنَ الْاِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَذَالِكَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَا اِذَا كَانَ مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِيْ مَا اِذَا كَانَ الْمَنْشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْاَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِيْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰي اَصْلٍ وَاحِدٍ وَنَظِيْرُهُ اِذَا اَثْبَتْنَا اَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوْجِبُ تَقْرِيْرَهَا قُلْنَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَلَوْ قُلْنَا اِنَّ التَّعْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ قُلْنَا تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ اَوْ سَبَبِ الْمِلْكِ صَحِيْحٌ وَكَذَا لَوْ اَثْبَتْنَا اَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلٰی اِسْمٍ مَوْصُوْفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهٖ قُلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ اِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ اَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَّعَ مَسْئَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ وَلَوْ اَثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهٰذَا الْاَصْلِ وَعَلٰی هٰذَا مِثَالُهٗ مِمَّا ذَكَرْنَا فِيْ مَا سَبَقَ"۔

پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دو

میں سے ایک قسم وہ ہے جب اختلاف کا منشاء (دونوں مسئلوں میں) مختلف ہو تو پہلی قسم حجت ہے اور دوسری قسم حجت نہیں ہے پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ہے جن کو علماء نے ایک ہی ضابطے پر نکالا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ افعال شرعیہ کی نہی ان افعال کی مشروعیت کے برقرار رہنے کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس لیے کہ ان دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں اور اگر ہم کہیں کہ تعلیق وجود شرط کے وقت سبب ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے اور اسی طرح اگر ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھنا منع نہیں کرتا باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو اس لیے کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت کے مسئلہ کو اسی اصل پر متفرع کیا ہے اور اگر ہم ثابت کریں مومنہ باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو آزاد کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود تو کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اسی اصل کی وجہ سے اور اسی اصل پر اس اجماع کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو ہم نے پہلے ذکر کیا۔

قوله فصل ثم بعد ذالك نوع من الاجماع الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس فصل میں اجماع مرکب کی ایک اور قسم ذکر فرمائی ہے جسے عدم القائل بالفصل کہتے ہیں۔ عدم القائل بالفصل کا لغوی معنی ہے فرق کا قائل نہ ہونا اور اہل اصول کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہوں ان دو مسئلوں میں سے جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت ہوگا اور جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت نہیں ہوگا ان دو مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں ہوگا کہ ایک مسئلہ تو اس کے نزدیک ثابت ہو اور دوسرا مسئلہ ثابت نہ ہو۔

اقسام:

عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ پہلی قسم: ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد (اصول) ایک ہی ہو یعنی ایک ہی اصول کو ماننے نہ

ماننے کی وجہ سے دونوں مسئلوں میں اختلاف آیا ہو کہ جو امام اس اصول کا قائل ہوگا تو وہ دونوں مسئلوں کا قائل ہوگا اور جو اس اصول کا قائل نہ ہوگا وہ دونوں مسئلوں کا قائل نہیں ہوگا۔ عدم القائل کی یہ قسم شرعاً حجت ہے کہ اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل کیا جا سکتا ہے کہ جب ایک امام اس اصول کی وجہ سے ایک مسئلہ کو مانتے ہیں تو لازمی طور پر اس اصول کی وجہ سے دوسرے مسئلہ کے بھی وہ امام قائل ہوں گے۔

۲۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ان دونوں میں اختلاف منشا اور بنیاد (اصول) مختلف ہو یعنی ایک مسئلے کا اصول الگ ہے اور دوسرے مسئلے کا اصول الگ ہے یہ دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے اور اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل نہیں کیا جا سکتا۔

قولہ مثال الاول الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقیہ میں ظاہر ہوگی جن کو علماء نے ایک ہی اصول پر متفرع کیا ہے مثلاً ہم احناف جب اس اصول کو ثابت کرتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد بھی ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے اس لیے کہ روزہ اور بیع دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع ہو کر باقی رہتے ہیں لہذا امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یوم النحر کے روزے کی نذر امر مشروع کی نذر ہے اور امر مشروع کی نذر صحیح ہوتی ہے لیکن اس دن ضیافت اللہ سے اعراض لازم آئے گا اس لیے نذر ماننے والے کو کہا جائے گا کہ وہ کسی دوسرے دن روزے کی قضاء کر لے اسی طرح بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے کیونکہ نہی کے بعد بھی مشروع ہے اور امر مشروع بعد القبض ملک کا فائدہ دیتا ہے لیکن شریعت نے اس طرح کی بیع سے روکا ہے اس بیع سے شریعت کی مخالفت لازم آئے گی اس لیے بائع اور مشتری کو کہا جائے گا کہ وہ اس بیع کو فسخ کر کے صحیح طریقے سے بیع کریں۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد ان کی مشروعیت باقی نہیں رہتی اس لیے ان کے نزدیک یوم النحر کے روزے کی نذر بھی صحیح نہیں اور بیع فاسد بعد القبض ملک کا فائدہ بھی نہیں دیتی ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کی بنیاد افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد افعال شرعیہ کی مشروعیت باقی رہنے کا اصول ہے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے قائل ہیں اس لیے یہ دونوں مسئلے ان کے نزدیک ثابت ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے قائل نہیں اس لیے یہ دونوں مسئلے ان کے نزدیک ثابت نہیں ان میں فرق کا کوئی امام بھی قائل نہیں کہ یوم النحر کے روزے کی نذر تو صحیح ہو لیکن بیع فاسد مفید ملک نہ ہو یا بیع فاسد تو مفید ملک ہو لیکن یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح نہ ہو۔

دوسری مثال: احناف اور شوافع کے ہاں یہ اختلاف ہے کہ معلق بالشرط، حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے یا فی الحال بنتا ہے احناف کے ہاں معلق بالشرط، حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے اس لیے ہم کہتے ہیں طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے ملک پر معلق کرنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی دوسرے آدمی کے غلام کو کہے "ان ملکتك فانت حر" سبب ملک پر معلق کرنے کی مثال یہ ہے کہ کسی دوسرے آدمی کے غلام کو کہے "ان اشتریتك فانت حر" یا کسی اجنبیہ عورت سے کہے "ان تزوجتك فانت طالق"۔

لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معلق بالشرط، حکم کا سبب فی الحال بنتا ہے وجود شرط کے وقت نہیں بنتا اس لیے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشا ایک ہے اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں کہ طلاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا تو صحیح ہو لیکن عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہ ہو۔

تیسری مثال: وکذا لو اثبتنا الخ: پہلے یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ کوئی حکم کسی ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو احناف کے نزدیک وہ حکم اس صفت پر معلق ہونے کے مرتبہ میں نہیں ہوگا، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ حکم اس صفت پر معلق ہونے کے مرتبہ میں ہوگا جیسے آیت کریمہ "ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنت فمن ما ملکت ایمانکم من فتیتکم المومنات" میں باندیوں سے جواز نکاح کے حکم کو ایسی باندیوں پر مرتب کیا گیا ہے جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہوں لہذا احناف کے نزدیک باندیوں سے جواز نکاح کا حکم صفت ایمان پر معلق نہیں جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صفت ایمان پر معلق ہے۔

اسی کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس مثال میں بیان فرمایا ہے کہ اگر ہم احناف اس مسئلہ کو ثابت کریں کہ کسی صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا نہیں ہوگا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جائز ہونے کے لیے مانع نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کسی صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا، حکم کو اس صفت پر مرتب کرنا ہوگا تو ان کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جواز کے لیے مانع ہوگی ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں، کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا نہ ہو اور پھر آزاد عورت سے نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جواز کے لیے مانع ہو جائے۔

سوال: بیان تغییر کی بحث میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس

اصول پر متفرع کیا ہے کہ انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے اور یہاں فرمایا ہے:"اذ صح بنقل السلف ان الشافعی فرع مسئلة طول الحرة علی هذا الاصل" کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر متفرع کیا ہے کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے سابقہ کلام میں اور اس کلام میں تعارض ہوا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم مرتب ہو تو وہ صفت بمنزلہ شرط ہوتی ہے جس طرح ان کے نزدیک انتفاء شرط، انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے، اسی طرح انتفاء صفت، انتفاء حکم کو مستلزم ہوگا لہذا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے سابقہ کلام میں اور اس کلام میں تعارض نہ ہوا۔

<u>چوتھی مثال:</u>ولو اثبتنا جواز نکاح الامة المومنة الخ: اگر ہم یہ ثابت کریں کہ جس آدمی کو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت ہو اسے مومنہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے تو ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود کتابیہ باندی سے نکاح کرنا بھی جائز ہے اس لیے کہ دونوں مسئلے ایک ہی اصل پر متفرع ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود مومنہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں تو ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ان دو مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں کہ حرۃ کے ساتھ نکاح کی قدرت ہو تو مومنہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہو اور کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ ہو۔

قوله وعلی هذا مثاله الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسی اصول پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو ہم سابق میں بیان تغییر کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں اور وہ اصول یہ ہے کہ احناف کے نزدیک انتفاء شرط، انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا تو ان کے نزدیک مبتوتہ غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے اس لیے ان کے نزدیک مبتوتہ غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ مثال دینا چاہتے ہیں کہ جو امام مبتوتہ غیر حاملہ کے لیے وجوب نفقہ کا قائل ہے۔ وہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا بھی قائل ہے، اس لیے کہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا اور جو امام مبتوتہ غیر حاملہ کے لیے وجوب نفقہ کا قائل نہیں وہ طول حرۃ کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا قائل نہیں کیوں کہ ان دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے، ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں کہ مبتوتہ غیر

حاملہ کے لیے نفقہ تو واجب ہو لیکن طول حرۃ کے باوجود باندی سے نکاح جائز نہ ہو۔

"وَنَظِيرُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا أَنَّ الْقَيْءَ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيدًا لِلْمِلْكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ أَوْ يَكُونُ مُوجَبُ الْعَمَدِ الْقَوَدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِ هٰذَا الْقَيْءُ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُونُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى صِحَّةِ أَصْلِهِ وَلٰكِنَّهَا لَا تُوجِبُ صِحَّةَ أَصْلٍ آخَرَ حَتّٰى تَفَرَّعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْئَلَةُ الْأُخْرٰى"۔

اور دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہوگی اس لیے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں یا قتل عمد کا حکم قصاص ہے اس لیے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں اور اسی کے مثل یہ ہے کہ قیء ناقض وضو نہیں ہے تو مس مراۃ ناقض وضو ہوگا اور یہ قسم حجت نہیں ہے، اس لیے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت تو کرتا ہے لیکن اسی فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا تاکہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

قولہ ونظیر الثانی الخ: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کی مثال ذکر کی ہے، عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم یہ ہے کہ اختلاف کا منشا دونوں مسئلوں میں ایک نہ ہو بلکہ الگ الگ ہو یہ اجماع شرعاً حجت نہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہے اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قے ناقض نہیں ہے تو ان کے نزدیک بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں اور ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف الگ الگ ہے قے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ تو حدیث "من اصابہ قیء او رعاف او قلس او مذی فلینصرف ولیتوضا ولیبن علی صلاتہ ما لم یتکلم" کی وجہ سے اصول پر متفرع ہے کہ نجاست خارج من غیر السبیلین بھی ناقض وضو ہے اور بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کے مسئلے کا اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع ہو کر باقی رہتے ہیں احناف ان دونوں اصولوں کے قائل ہیں اس لیے وہ ان دونوں مسئلوں کے بھی قائل ہیں اور شوافع ان دونوں اصولوں کے قائل نہیں اس لیے وہ دونوں مسئلوں کے بھی قائل نہیں۔

دوسری مثال: مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں اگر ایک آدمی دوسرے کو جان بوجھ کر قتل کرے تو احناف کے

نزدیک اس کا حکم صرف قصاص ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ قصاصاً قاتل کو قتل کرائے یا چاہے تو اس سے دیت لے۔

اب مثال سمجھیں جو امام کہتا ہے کہ قے ناقض وضو ہے اس کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص ہے اور جو امام کہتا ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اس کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص نہیں بلکہ دیت بھی ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں ان دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف الگ الگ ہے قے کے ناقض وضو ہونے کا منشاء اختلاف تو حدیث "من اصابه قیء او رعاف او قلس او مذی فلینصرف ولیتوضا ولیبن علی صلاته ما لم یتکلم" ہے اور قتل عمد کے موجب قصاص ہونے کا منشا یہ نہیں ہے۔

تیسری مثال: جو امام کہتا ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اس کے نزدیک مس مراۃ ناقض وضو ہے اور جو امام کہتا ہے کہ قے ناقض وضو ہے اس کے نزدیک مس مراۃ ناقض وضو نہیں ہے، ان دونوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف الگ الگ ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم حجت نہیں ہے اس لیے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن اس فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا تا کہ دوسرے مسئلے کو اس کے اصل پر متفرع کیا جائے مثلاً قے کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ اس پر تو دلالت کرتا ہے کہ نجاست خارج من غیر السبیلین سے وضو ٹوٹنے کا اصول حدیث کی وجہ سے صحیح ہے لیکن قیء کے ناقض ہونے کا مسئلہ اس اصول کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات کے مشروع ہونے کو ثابت کرتی ہے تا کہ اس پر بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کا مسئلے متفرع کیا جائے یعنی ایک ہی مسئلہ فرعیہ سے دو مختلف اصولوں کو ثابت کیا جاتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ یہ غلط ہے ایک مسئلہ فرعیہ سے اسی مسئلہ کے اصول کو تو ثابت کیا جا سکتا ہے لیکن دوسرے مسئلے کے اصول کو ثابت نہیں کیا جا سکتا اس لیے یہ قسم حجت نہیں ہے۔

"۳: فَصْلٌ اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ بِصَرِيْحِ النَّصِّ اَوْ دَلَالَتِهٖ عَلٰى مَا مَرَّ ذِكْرُهٗ فَاِنَّهٗ لَا سَبِيْلَ اِلَى الْعَمَلِ بِالرَّاْيِ مَعَ اِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهٰذَا اِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّحَرِّيْ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَاَخْبَرَهٗ عَدْلٌ اَنَّهٗ نَجِسٌ لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّوَضِّيْ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ"۔

مجتہد پر ضروری ہے کسی واقعہ کے حکم کو تلاش کرنا کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ ﷺ سے صراحۃ النص سے ہو یا دلالۃ النص سے ہو جیسا کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے اس لیے کہ رائے پر عمل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے نص پر عمل کے ممکن ہونے کے ساتھ اور اسی وجہ سے جب کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو ایک آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دیدے تو اس آدمی کے لیے تحری کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے کوئی پانی پایا پھر اس کو کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ وہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لیے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ تیمم کرے گا۔

قولہ فصل الواجب علی المجتھد الخ: یہ فصل آنے والے باب القیاس کے لیے بطور تمہید اور مقدمہ ہے اس فصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کی کچھ شرائط کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس کن صورتوں میں صحیح ہوگا اور کن صورتوں میں باطل ہوگا۔ مجتہد اصطلاح میں شریعت کے اس عالم کو کہا جاتا ہے جو کسی مسئلہ یا واقعہ کا حکم مستنبط کرنے کے لیے قرآن وسنت میں کوشش کرتا ہو علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے مجتہد ہونے کے لیے پانچ شرائط ذکر کی ہیں:

۱۔ کتاب اللہ کے معانی پر اسے مکمل عبور حاصل ہو۔

۲۔ سنت رسول اللہ ﷺ پر اسے مکمل عبور حاصل ہو۔

۳۔ مذاہب سلف یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تمام مذاہب کا اسے پورا علم ہو۔

۴۔ علوم عربیت کا ماہر ہو علوم عربیت میں لغت، صرف، نحو، معانی، بدیع اور علم تاریخ وغیرہ بھی آتے ہیں اور اسے ناسخ ومنسوخ کا علم بھی ہو۔

۵۔ قیاس کی شرائط وغیرہ کا مکمل علم رکھتا ہو۔

اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی وضاحت سنیئے فرماتے ہیں مجتہد نے اگر کسی مسئلے کا حکم تلاش کرنا ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس کا حکم کتاب اللہ سے معلوم کرے اس لیے کہ کتاب اللہ شریعت کی قوی ترین دلیل ہے اگر کتاب اللہ میں اسے وہ حکم مل گیا تو کسی دوسری دلیل میں اسے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اگر مسئلے کا ثبوت کتاب اللہ سے نہ ملے تو پھر اس کا حکم سنت رسول سے تلاش کرے اس لیے کہ کتاب اللہ کے بعد شریعت میں سنت رسول اللہ ﷺ کا ہی درجہ ہے اور سنت رسول اللہ ﷺ کتاب اللہ ہی کی توضیح اور بیان ہے۔

اگر اس مسئلے کا حکم کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ کی عبارت النص یا دلالۃ النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو جائے تو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، عبارۃ النص اور دلالۃ النص وغیرہ کا ذکر تفصیل کے

ساتھ سابق میں گزر چکا ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا راجح اور مختار مسلک گزر چکا ہے کہ اگر حدیث خبر واحد بھی مل جائے تو قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

قوله ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة: جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اسی وجہ سے اگر کسی آدمی پر جنگل یا صحراء میں قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو کوئی آدمی قبلہ کی خبر دیدے تو اس کے لیے تحری کرنا جائز نہیں اس لیے کہ تحری کرنا قیاس ہے اور اس کے مقابلے میں عادل آدمی کی خبر نص کی طرح ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا ہاں اگر خبر دینے والا کوئی نہ ہو تو پھر وہ تحری کرے گا۔

اور اگر کسی آدمی کو جنگل وغیرہ میں ایسا پانی ملا جس کی پاکی وناپاکی کا حال اسے معلوم نہ ہو پھر اس کو عادل آدمی نے پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی تو اس کے لیے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا کیونکہ اگر اس پانی سے وضو کرے گا تو یہ سمجھ کر کرے گا کہ پانی اصل میں پاک تھا اور اب بھی پاک ہے اور یہ قیاس ہے اور عادل آدمی کی خبر نص کی طرح ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے وہ آدمی تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔

"وَعَلٰى اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّاْيِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا اِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ اَقْوٰى مِنَ الشُّبْهَةِ فِي الظَّنِّ حَتّٰى سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ الْاَوَّلِ وَمِثَالُهٗ فِيْمَا اِذْ وَطِيَ جَارِيَةَ اِبْنِهٖ لَايُحَدُّ وَاِنْ قَالَ عَلِمْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ لَهٗ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِيْ مَالِ الْاِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهٖ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِيْ ذٰلِكَ وَلَوْ وَطِيَ الْاِبْنُ جَارِيَةَ اَبِيْهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهٗ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتّٰى لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَلَالٌ لَايَجِبُ الْحَدُّ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ فِيْ مَالِ الْاَبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهٗ بِالنَّصِّ فَاعْتُبِرَ رَاْيُهٗ وَلَايَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ وَاِنِ ادَّعَاهُ"۔

اور اس اعتبار سے کہ قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم ہوتا ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن کے شبہ سے زیادہ قوت والا ہوتا ہے اس لیے بندے کے ظن کا اعتبار پہلی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس کو حد نہیں لگائی

جائے گی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور باندی کے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا وطی کرنے والے باپ سے اس لیے کہ باپ کے لیے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ نص سے ثابت ہوا ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا (ترجمہ) تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اس لیے اس وطی میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا باندی سے وطی کے حلال اور حرام ہونے میں اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حلال و حرام ہونے میں حتی کہ اگر بیٹے نے کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہو گی اور اگر کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہیں ہو گی کیوں کہ ملک کا شبہ باپ کے مال میں بیٹے کے لیے نص سے ثابت نہیں ہوا اس لیے بیٹے کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا اور بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہو گا اگرچہ بیٹے نے اس کا دعوی کیا ہو۔

قولہ۔ وعلی اعتبار ان العمل الخ: جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ قیاس پر عمل کرنے کا درجہ نص پر عمل کرنے سے کم ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو شبہ کسی محل میں نص سے پیدا ہو تو وہ شبہ قوی ہوتا ہے اس شبہ سے جو نص سے پیدا نہ ہو سب سے پہلے شبہ کی تعریف ملاحظہ کیجئے۔

شبہ کی تعریف :

"کون الشیء یشبہ الثابت ولیس بثابت" کسی چیز کا ثابت شدہ چیز کے مشابہ ہونا حالانکہ وہ چیز ثابت نہ ہو مثلاً کوئی آدمی اپنے باپ کی باندی سے وطی کرے اس باندی کو اپنے لیے حلال سمجھتے ہوئے حالانکہ وہ باندی اس کے لیے حلال نہیں ہے، حلال سمجھ کر وطی کرنا جبکہ فی الواقع حلال نہیں ہے شبہ یہ ہے۔

شبہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) شبهة المحل۔ (۲) شبهة الظن

۱۔ **شبهة المحل:** اس شبہ کو کہتے ہیں جو کسی محل میں نص سے ثابت ہوا سے شبہۃ الدلیل اور شبہۃ حکمیہ بھی کہتے ہیں

۲۔ **شبهة الظن:** اس شبہ کو کہتے ہیں جو آدمی کے اپنے ظن اور خیال سے پیدا ہو اس کے لیے کوئی نص اور دلیل نہ ہو اسے شبهة الاشتباه اور شبهة الفعل بھی کہتے ہیں۔

شبہ کی ان دو قسموں میں سے پہلی قسم (شبهة المحل) دوسری قسم سے اقوی ہے اس لیے کہ یہ شبہ نص اور دلیل

سے ثابت ہوتا ہے اور شبھة الظن آدمی کے اپنے خیال اور رائے سے ثابت ہوتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ جو شبہ نص سے ثابت ہو وہ رائے اور قیاس سے ثابت ہونے والے شبہ سے قوی ہوتا ہے۔ جب شبھة المحل شبھة الظن سے اقوی ہوتا ہے تو شبھة المحل میں بندے کے اپنے ظن کا اعتبار ساقط ہوگا اس لیے کہ جب قوی شبہ موجود ہو تو اس کے ہوتے ہوئے بندے کے اپنے شبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اس کی مثالیں سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ حدود دونوں قسم کے شبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لیے حضور علیہ السلام کا فرمان ہے: "ادرء والحدود بالشبھات" حدود کو شبہوں کی وجہ سے ساقط کردو، اس حدیث میں شبہات کا لفظ عام ہے اس میں دونوں قسم کا شبہ داخل ہے۔

مثاله کی "ہ" ضمیر کا مرجع "شبھة المحل" اور "شبھة الظن" ہے اور یہ دونوں کلی واحد کی تاویل میں ہیں یعنی شبھة المحل میں بندے کے ظن کے ساقط ہونے اور شبھة الظن میں بندے کے ظن کے ساقط نہ ہونے کی مثال یہ ہے۔

شبھة المحل کی مثال:

کسی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہوگی اگر چہ باپ نے کہا ہو کہ مجھے معلوم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس وطی سے باندی کو بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچے کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کے لیے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ حدیث سے ثابت ہے ایک صحابی سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا۔ "انت ومالك لابيك" تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو اس نے گویا اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی ہے اور مملوکہ باندی سے وطی کرنے سے آدمی پر حد واجب نہیں ہوتی اور اگر اس وطی سے بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب بھی باپ سے ثابت ہوگا بشرطیکہ وطی کرنے والے باپ نے دعوی کیا ہو کہ یہ بچہ میرا ہے اس لیے کہ اس باندی میں باپ کی ملک کا شبہ ہے جو نص سے ثابت ہے اور باندی میں ملک کا شبہ ہو تو اس سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ نسب کو ثابت کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے اس لیے نسب ادنی شبہ کی وجہ سے بھی ثابت ہو جایا کرتا ہے اور ثبوت نسب کے لیے باپ کا دعوی اس لیے ضروری ہوگا کہ باندی فراش ضعیف ہے اس سے پیدا ہونے والے بچے کے لیے مولیٰ کا دعوی ضروری ہوتا ہے اگر چہ یہاں باپ نے اس باندی کو حرام سمجھتے ہوئے وطی کی ہے اور شبھة الظن یہاں موجود نہیں ہے لیکن اس سے قوی شبھة المحل جو نص سے پیدا ہوا ہے وہ موجود ہے اس لیے حلت اور حرمت میں بندے کے ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا تو باپ کے اس ظن کا کہ "مجھے معلوم تھا کہ وہ باندی مجھ پر حرام تھی" کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور نص کی وجہ سے اس باندی میں ملک کا جو شبہ ثابت

ہوا ہے اس کی وجہ سے حدزنا ساقط ہو جائے گی اور بچے کا نسب بھی باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

لیکن اس بات پر علماء اسلام کا اجماع ہے کہ بیٹے اور باپ کی مملوکہ چیزیں الگ الگ ہوتی ہیں اس لیے بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک ثابت نہیں ہے لہذا باپ پر بیٹے کے لیے اس باندی کی قیمت واجب ہوگی، باپ اس باندی کی قیمت بیٹے کو ادا کرے گا، حدیث کی وجہ سے صرف ملک کا شبہ ثابت ہوا ہے اس شبہ کی وجہ سے صرف حد ساقط ہوگی اور بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا۔ اور اگر باپ نے بیٹے کی باندی سے وطی کی اور کہا میرا خیال تھا کہ یہ باندی میرے لیے حلال ہے تو دو قسم کے شبہ پیدا ہو گئے ایک شبهة المحل اور دوسرا شبهة الظن جو اس کے اپنے خیال سے پیدا ہوا ہے، اس صورت میں بطریق اولیٰ حد واجب نہیں ہوگی۔ اور اگر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

شبهة الظن کی مثال:

بیٹے نے باپ کی باندی سے وطی کی تو اس وطی کی حلت اور حرمت میں بیٹے کے گمان کا اعتبار کیا جائے گا اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے مگر پھر بھی میں نے وطی کی تو اس پر حد زنا واجب ہوگی اس لیے کہ بیٹے کے لیے باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا تو شبهة المحل نہ ہوا اور نہ ہی شبهة الظن ہے اس لیے اس پر حد زنا واجب ہوگی لیکن اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے اس کو حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو اب حد زنا ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا اس لیے بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا کیوں کہ بیٹے اور باپ کے مال میں ایک دوسرے کے لیے انتفاع کی گنجائش ہوتی ہے ایک دوسرے کے مال سے بغیر اجازت نفع حاصل کرتے رہتے ہیں لہذا اس شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ نبی علیہ السلام کے فرمان "ادرئوا الحدود بالشبهات" میں دونوں قسم کے شبہ داخل ہیں، البتہ اس باندی سے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب بیٹے سے ثابت نہیں ہوگا اگر چہ بیٹے نے اس بچے کا دعویٰ کیا ہو اس لیے کہ بیٹے کے لیے باپ کی باندی سے وطی کرنا حقیقت میں زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوا کرتا۔

لیکن اگر کسی نے اپنے بھائی، ماموں، پھوپھی، چچا یا کسی اجنبی آدمی کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی میرے لیے حلال ہے تو اس کے اس خیال کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی شبهة الظن ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ ان کے مال میں ایک دوسرے کے لیے نفع حاصل کرنے کی اتنی گنجائش نہیں ہوتی کہ ایک دوسرے کے مال سے بغیر اجازت نفع حاصل کرتے ہوں اس لیے وطی کرنے والے بھائی، بھانجے اور بھتیجے وغیرہ پر حد زنا واجب ہوگی۔

"ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيْلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَاِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ يَمِيْلُ اِلَى السُّنَّةِ وَاِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيْلُ اِلٰى آثَارِ الصَّحَابَةِ رضی اللہ عنہم وَالْقِيَاسِ الصَّحِيْحِ ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرّٰى وَيَعْمَلُ بِاَحَدِهِمَا لِاَنَّهُ لَيْسَ دُوْنَ الْقِيَاسِ دَلِيْلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ"۔

پھر جب مجتہد کے ہاں دو دلیلیں متعارض ہو جائیں تو اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کرے گا۔ پھر جب دو قیاس متعارض ہو جائیں تو مجتہد کے نزدیک تو وہ سوچ و بچار کرے گا اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے گا کیوں کہ بات یہ ہے کہ قیاس سے کم تر تو کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

قولہ۔ ثم اذا تعارض الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں دو دلیلوں کے درمیان تعارض کو دور کرنے کا طریقہ ذکر فرمایا ہے۔ سب سے پہلے تعارض کی تعریف سمجھیں "التقابل بین الحجتین المتساویین علی وجہ لا یمکن الجمع بینھا ظاھراً" دو برابر اور مساوی دلیلوں میں بظاہر ایسا تقابل اور ٹکراؤ ہو کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔ ان دو دلیلوں میں تعارض ہماری کوتاہ نظر کی وجہ سے ہوگا کہ ہمیں ان کی تاریخ معلوم نہیں کہ ان میں سے پہلی دلیل کون سی ہے اور آخری کونسی ہے، اگر ہمیں ان کی تاریخ معلوم ہو جائے تو بعد والی دلیل پر عمل کیا جائے گا اس لیے کہ بعد والی دلیل پہلی دلیل کے لیے ناسخ ہوگی اور پہلے والی دلیل منسوخ سمجھی جائے گی۔

اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی بات سنیں فرماتے ہیں کہ تعارض اگر قرآن کی دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد اس تعارض کو دور کرنے کے لیے سنت کی طرف رجوع کرے گا اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کرے گا۔

بعض حضرات کے نزدیک صحابی کا قول مطلقاً حجت ہے مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ قول مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اور بعض حضرات کے نزدیک صحابی کا قول غیر مدرک بالقیاس ہو تو وہ حجت نہیں، مدرک بالقیاس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صحابی جو بات کہہ رہا ہے وہ ایسی بات ہے کہ قیاس اور عقل سے معلوم کی جا سکتی ہے اور غیر مدرک بالقیاس کا مطلب یہ ہے کہ صحابی کی اس بات کو اپنی عقل اور قیاس سے معلوم نہیں کیا جا سکتا یہ بات اس صحابی نے صاحب وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے صحابی کا جو قول غیر مدرک بالقیاس ہو وہ بالاتفاق حجت ہے تو جن حضرات کے نزدیک

صحابی کا قول مطلقاً حجت ہے ان کے نزدیک دو حدیثوں میں تعارض کے وقت صرف آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر آثار صحابہ میں سے کسی اثر سے تعارض دور نہ ہو تو پھر قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور جن حضرات کے نزدیک صحابی کا قول مدرک بالقیاس حجت نہیں تو ان کے نزدیک دو حدیثوں میں تعارض کے وقت آثار صحابہ اور قیاس دونوں کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر دونوں پر عمل ہو جائے تو دونوں پر عمل ممکن ہو اور اگر صحابی کے اثر اور قیاس کے درمیان تعارض ہو تو مجتہد کے نزدیک جو راجح ہو اس پر عمل کیا جائے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے "یمیل الی آثار الصحابة والقیاس الصحیح" کہہ دیا ہے پھر جب دو قیاسوں میں تعارض آ جائے تو مجتہد سوچ و بچار کرے گا اور جس قیاس کے زیادہ صحیح ہونے کی شہادت اس کا دل دیدے اس قیاس پر عمل کرے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو قیاسوں میں تعارض کے وقت بغیر تحری کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہے تحری کرنے کی ضرورت نہیں۔

دو آیتوں میں تعارض کی مثال:

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا: "فاقرئوا ما تیسر من القرآن" اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام منفرد اور مقتدی سب پر نماز میں قرات فرض ہے اور دوسری آیت "واذا قری ء القرآن فاستمعوا له وانصتوا" سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرات کے وقت مقتدیوں پر اس قرات کو سننا اور خاموش رہنا واجب ہے اور ان آیتوں کے مقدم اور موخر ہونے کی تاریخ معلوم نہیں تو ہم نے حدیث کی طرف رجوع کیا اور حدیثوں میں ہمیں صحیح حدیث "اذا قرا فانصتوا" مل گئی اسی طرح "من کان له امام فقراة الامام له قراة" کی حدیث مل گئی اور ان حدیثوں سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ "فاقرئوا ما تیسر من القرآن" کی آیت صرف امام اور منفرد کے لیے ہے۔ مقتدیوں کو "فاقرئوا" کا حکم نہیں ہے، بلکہ ان کے لیے امام کے پیچھے خاموش رہنا واجب ہے، جس طرح کہ ان دو حدیثوں میں نبی کریم ﷺ نے مقتدیوں کے لیے خاموش رہنے کا حکم ارشاد فرمایا ہے۔

دو سنتوں میں تعارض کی مثال:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آتا ہے: "صلی رسول الله ﷺ صلوة الکسوف رکعتین باربع رکوعات واربع سجدات" رسول اللہ ﷺ نے صلوۃ الکسوف کی دو رکعتیں چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ

پڑھائیں یعنی ہر رکعت میں دو رکوع کیے اور دوسری روایت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی ہے وہ فرماتے ہیں: "ان النبی ﷺ صلوٰۃ الکسوف کما تصلون بر کوع وسجدتین" نبی کریم ﷺ نے صلوٰۃ کسوف اسی طرح پڑھائی جس طرح تم نماز پڑھتے ہو یعنی ہر رکعت ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ پڑھائی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر رکعت میں آپ نے ایک رکوع کیا اس روایت میں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں تعارض آ گیا تو ہم نے آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا تو ہمیں صحابی کا کوئی اثر نہ ملا تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس سے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کوئی نماز بھی ایسی نہیں جس میں ایک رکعت میں ایک رکوع سے زائد کیے جاتے ہوں۔ تو معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے صلوٰۃ کسوف کی دو رکعتیں پڑھائیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ادا فرمائے۔

"وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا کَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ اِنَاءَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ لَایَتَحَرّٰی بَیْنَهُمَا بَلْ یَتَیَمَّمُ وَلَوْ کَانَ مَعَهٗ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ یَتَحَرّٰی بَیْنَهُمَا لِاَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ وَلَیْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ یُصَارُ اِلَیْهِ فَثَبَتَ بِهٰذَا اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّاْیِ اِنَّمَا یَکُوْنُ عِنْدَ اِنْعِدَامِ دَلِیْلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ثُمَّ اِذَا تَحَرّٰی وَتَاَکَّدَ تَحَرِّیْهِ بِالْعَمَلِ لَایَنْتَقِضُ ذٰلِكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّیْ وَبَیَانُهٗ فِیْمَا اِذَا تَحَرّٰی بَیْنَ الثَّوْبَیْنِ وَصَلَّی الظُّهْرَ بِاَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّیْهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَی الثَّوْبِ الْاٰخَرِ لَایَجُوْزُ لَهٗ اَنْ یُّصَلِّیَ الْعَصْرَ بِالْاٰخَرِ لِاَنَّ الْاَوَّلَ تَاَکَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَایَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّیْ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا تَحَرّٰی فِی الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَاْیُهٗ وَوَقَعَ تَحَرِّیْهِ عَلٰی جِهَةٍ اُخْرٰی تَوَجَّهَ اِلَیْهِ لِاَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا یَحْتَمِلُ الْاِنْتِقَالَ فَاَمْکَنَ نَقْلُ الْحُکْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ وَعَلٰی هٰذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْکَبِیْرِ فِیْ تَکْبِیْرَاتِ الْعِیْدِ وَتَبَدُّلِ رَاْیِ الْعَبْدِ کَمَا عُرِفَ"۔

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو تو مسافر ان دونوں کے درمیان تحری کرے گا اس لیے پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور کپڑے کا کوئی بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے وقیاس پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو پھر جب کسی نے تحری کی اور اس کی تحری

اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو یہ پختہ تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی اس کی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب کسی نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ظہر کی نماز ایک کپڑے کے ساتھ پڑھی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لیے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہیں اس لیے کہ اس کی پہلی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تھی پس یہ پختہ تحری، تحری محض سے باطل نہیں ہوگی اور یہ مسئلہ برخلاف ہے اس مسئلے کے کہ جب کسی نے قبلے کے بارے میں تحری کی پھر اس کی رائے تبدیل ہوگئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر پڑ گئی تو وہ اس دوسری جہت کی طرف متوجہ ہوگا اس لیے کہ قبلہ منتقل ہوسکتا ہے پس حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے نص کے منسوخ ہونے کی طرح اور اسی اصل پر جامع کبیر کے مسائل ہیں عید کی تکبیرات کے بارے میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے کے بارے میں جیسا کہ یہ بات معلوم ہوچکی ہے۔

قوله- وعلى هذا قلنا الخ: اس عبارت سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے نص موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنے کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جب یہ اصول معلوم ہوگیا کہ قیاس پر عمل اس وقت کیا جائے گا جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو۔ اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر مسافر کے پاس پانی کے دو برتن موجود ہوں جن میں سے ایک برتن میں پاک پانی ہو اور دوسرے برتن میں ناپاک پانی ہو اور اس مسافر کو پاک وناپاک برتن کی تعیین کا علم نہ ہو اور اسے نماز کے لیے وضو کی ضرورت ہو تو وہ مسافر پاک پانی کو متعین کرنے کے لیے تحری نہیں کرے گا بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا اس لیے کہ تحری قیاس ہے اور قیاس کی طرف رجوع اس وقت ہوتا ہے جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو اور یہاں قیاس سے مافوق دلیل یعنی نص موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا" اس نص میں اللہ تعالیٰ نے پاک مٹی کو پانی کا بدل اور قائم مقام قرار دیا ہے اس لیے اس نص پر عمل کیا جائے گا وہ مسافر تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔

اور اگر اس مسافر کو پینے کے لیے پانی کی ضرورت ہو تو وہ پینے کے لیے پاک پانی کو متعین کرنے کی تحری کرے گا کیوں کہ ایسی مافوق دلیل موجود نہیں جس میں پینے کے پانی کا کوئی بدل ثابت ہوتا ہو اس لیے اب قیاس پر عمل کرے گا اور تحری کر کے پانی پیئے گا۔

اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک کپڑا پاک ہو اور دوسرا کپڑا ناپاک ہو، اور ہر ایک غیر متعین ہو، تو وہ پاک کپڑے کو متعین کرنے کے لیے تحری کرے گا اور جس کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحری واقع ہو جائے اس

کپڑے سے نماز پڑھے گا، ننگا ہو کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ کسی مافوق دلیل سے کپڑے کا کوئی بدل ثابت نہیں ہوتا جس کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس لیے قیاس پر عمل کرے گا اور جس کپڑے کو وہ پاک سمجھے اسے پہن کر نماز پڑھ لے گا۔ ان دونوں مثالوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس اور رائے پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس قیاس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

قولہ ثم اذا تحری وتاکد تحریہ بالعمل الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور تحری کر کے ایک کپڑے کے ساتھ نماز پڑھ لی تو یہ تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو یہ پختہ تحری خالص تحری سے باطل نہیں ہوگی۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے وبیانہ الخ سے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کر کے ایک کپڑے کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھی پھر جب عصر کا وقت آیا تو اس کی تحری تبدیل ہوگئی اور دوسرے کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحری ہوگئی تو اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگی بلکہ جس کپڑے کے ساتھ اس نے ظہر کی نماز پڑھی تھی اسی کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز بھی پڑھے گا اس لیے کہ یہ تحری اس کے نماز والے عمل کے ساتھ موکد ہوگئی تھی اور دوسرے کپڑے کی تحری تو خالص تحری ہے اس کے ساتھ نماز کا عمل ابھی ملا نہیں ہے، اس لیے موکد تحری، محض تحری سے باطل نہیں ہوگی۔

قولہ وھذا بخلاف ما اذا تحری فی القبلۃ الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ موکد تحری، محض تحری سے باطل نہیں ہوتی حالانکہ ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ موکد تحری، محض تحری سے باطل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور وہ تحری کر کے ظہر کی نماز ایک جہت کی طرف پڑھ لے پھر جب عصر کا وقت ہو تو اس کی تحری تبدیل ہو جائے اور دوسری جہت کی طرف قبلہ کی تحری ہو جائے تو وہ عصر کی نماز دوسری جہت کی طرف پڑھے گا حالانکہ پہلی جہت کی تحری اس کے نماز کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تھی، یہ موکد تحری، محض تحری سے باطل نہیں ہونی چاہیے؟

جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے وھذا بخلاف ما اذا تحری فی القبلۃ الخ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ کپڑوں کی تحری کا مسئلہ قبلے کی تحری کے خلاف ہے دو کپڑوں کی موکد تحری خالص تحری سے باطل نہیں ہوتی مگر قبلے کی موکد تحری محض تحری سے باطل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے، اس طرح کہ ابتداء میں مسلمانوں کا

قبلہ کعبہ شریف تھا، رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو قبلہ بیت المقدس ہو گیا اور سولہ یا سترہ مہینے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے اس کے بعد پھر قبلہ، کعبہ ہو گیا اب قبلہ جو کعبہ مقرر ہوا اس میں بھی انتقال کا احتمال ہے، اس طرح کہ جو آدمی مسجد حرام کے اندر نماز پڑھے اس کا قبلہ عین کعبہ اس سے ذرہ بھر انحراف جائز نہیں اور جو آدمی مکہ مکرمہ میں مسجد حرام سے باہر نماز پڑھے اس کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور جو لوگ مکہ مکرمہ سے باہر ہوں ان کا قبلہ مسجد حرام کی جہت ہے اور یہ جہت ان لوگوں کا قبلہ ہے جنہیں یہ جہت معلوم ہو اور جن لوگوں کو یہ جہت معلوم نہ ہو ان کا قبلہ ان کی تحری ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا: "اینما تولوا فثم وجه الله" جس طرف تم منہ پھیرو گے اسی طرف اللہ کی ذات ہو گی جب قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس آدمی کی تحری ایک جہت کی طرف ہوئی تو اس کے حق میں یہ جہت شرعیہ ہو گئی اور پہلے والی جہت منسوخ ہو گئی اور دوسری تحری اس کے لیے ناسخ بن گئی۔ ظاہر بات ہے کہ ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا جس طرح کوئی نص منسوخ ہو جائے تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا جب پہلے والی جہت منسوخ ہو گئی تو اس کے لیے اس جہت کی طرف نماز پڑھنا جائز نہیں ہے اس لیے دوسری جہت کی طرف نماز پڑھے گا لیکن کپڑے کا مسئلہ ایسا نہیں جس کپڑے کے ساتھ نجاست لگی ہوئی ہو کہ وہ دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی تو پاک کپڑے کی تحری پہلی تحری کے لیے ناسخ نہیں بنے گی اور پہلی تحری منسوخ نہیں ہو گی جب پہلی تحری منسوخ نہیں ہوئی اور وہ عمل کے ساتھ موکد بھی ہو گئی تو اس پر عمل کرنا ہی واجب ہو گا اس لیے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز پڑھنا جائز نہیں ہو گی۔

قولہ۔ وعلی هذا مسائل الجامع الکبیر الخ: تحری کے مسئلے سے یہ اصول معلوم ہوا کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان چیزوں میں حکم منتقل ہو سکتا ہے اسی اصول پر کچھ وہ مسائل متفرع ہوں گے جو امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں بیان فرمائے ہیں۔ عیدین کی تکبیرات میں بندے کی رائے تبدیل ہونے کے بارے میں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ نماز عیدین کی تکبیرات کے سلسلے میں روایتیں مختلف ہیں، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں آتا ہے کہ عیدین کی نماز میں کل تیرہ تکبیریں ہیں۔ تین تکبیریں تو اصلی ہیں ایک تکبیر تحریمہ اور دو تکبیریں دو رکعتوں کے رکوع کی اور دس تکبیریں زوائد ہیں، پانچ پانچ تکبیریں ہر رکعت میں قبل القراۃ ہیں۔ اس روایت کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ حاشیہ اصول الشاشی میں اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک قرار دیا گیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں آتا ہے کہ عیدین کی نماز میں کل نو تکبیریں ہیں تین تکبیریں تو اصلی ہیں اور چھ تکبیریں زوائد ہیں۔ پہلی رکعت میں تین تکبیرات زوائد قبل القراۃ اور تین تکبیرات زوائد دوسری رکعت میں بعد القراۃ ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع کبیر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ مجتہد نے عید کی نماز پڑھانا شروع کی اس وقت وہ یہ سمجھتا تھا کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح ہے اس لیے پہلی رکعت میں اس روایت کے مطابق اس نے قبل القراۃ پانچ تکبیرات زوائد کہیں پھر جب سجدے میں گیا تو اس کا رجحان بدل گیا اب وہ سمجھنے لگا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت راجح ہے اب اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات پڑھے بلکہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق تین زائد تکبیرات بعد القراۃ کہے گا اس لیے کہ عیدین کی تکبیرات انتقال کا احتمال رکھتی ہیں اس لیے ایک روایت کو چھوڑ کر دوسری روایت کو اختیار کرنا صحیح ہوگا۔ یہ ایسا ہوگا کہ اس کے نزدیک پہلی روایت منسوخ ہوگئی ہو اور دوسری روایت اس کے لیے ناسخ ہوگئی اور ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ یہ تو مجتہد کی بات ہے اور ہم جیسے عام لوگ جن میں نہ اجتہاد و استنباط کی صلاحیت ہے اور نہ ہی روایتوں کی صحت کی جانچ پڑتال کر سکتے ہیں ان پر تو اپنے امام کی تقلید ہی واجب ہے ہمیں اپنے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بتادیا ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت زیادہ راجح ہے اس لیے ہم اسی پر عمل کریں گے۔

اختیاری مطالعہ

شرعی احکام بدلنے کی سات بنیادیں:

مفتی محمد نظام الدین مبارک پور انڈیا لکھتے ہیں:

حکم کسی دلیل شرعی پر مبنی ہوتا ہے مگر سات چیزیں ایسی ہیں جن کے باعث سابقہ حکم میں تبدیلی آجاتی ہے۔ وہ سات شرعی بنیادیں یہ ہیں: ۱: ضرورت۔ ۲: حاجت۔ ۳: عموم بلوی۔ ۴: عرف۔ ۵: تعامل۔ ۶: دینی ضروری مصلحت کی تحصیل۔ ۷: ازالہ فساد۔ یہ فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول ہیں جو ہر دور میں اسلامی احکام میں آسانی و نرمی فراہم کرتے ہیں۔

مجدد اسلام اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک جامع لفظ کے ذریعے ان سات کو چھ میں منحصر فرمادیا ہے۔ آپ کے کلمات یہ ہیں: "چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے وہ چھ باتیں یہ ہیں: ۱: ضرورت۔ ۲: دفع حرج۔ ۳: عرف۔ ۴: تعامل۔ ۵: دینی ضروری مصلحت کی تحصیل۔ ۶: کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ۔ ان سب میں بھی حقیقۃً قول امام ہی پر عمل ہے۔

(فتاوی رضویہ ج ۱ ص ۳۸۵ رضا فاؤنڈیشن لاہور)

ان سات شرعی بنیادوں پر اگر فقہاء حکم سابق سے عدول کرتے ہیں تو وہ بھی فی الواقع صاحب شرع اور صاحب مذہب کے ارشاد مذہب پر ہی عمل مانا جاتا ہے، کیوں کہ ان بنیادوں کے بدلنے کے وقت اگر صاحب شرع یا صاحب مذہب موجود ہوتے تو وہ بھی یہی فرماتے جواب آپ کے وارثین ونائبین فقہاء کہہ رہے ہیں۔ اور اگر کوئی فقیہ ان بنیادوں سے صرف نظر کر کے صاحب مذہب کے قول قوی وراجح سے عدول کرتا ہے تو وہ اختلاف کرتا ہے اور یہی حکم اصحاب ترجیح وتخریج سے اختلاف کا بھی ہوگا جو کسی مقلد کو زیب نہیں دیتا۔

(مجلس شرعی کے فیصلے ۴۹۸ دار النعمان کراچی)

اَلْبَحْثُ الرَّابِعُ فِی الْقِیَاسِ

"۱: فَصْلٌ اَلْقِیَاسُ حُجَّةٌ مِّنْ حُجَجِ الشَّرْعِ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهٗ مِنَ الدَّلِیْلِ فِی الْحَادِثَةِ وَقَدْ وَرَدَ فِیْ ذٰلِكَ الْاَخْبَارُ وَالْاٰثَارُ قَالَ علیہ السلام لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِیْنَ بَعَثَهٗ اِلَی الْیَمَنِ قَالَ بِمَ تَقْضِیْ؟ یَا مُعَاذُ قَالَ بِکِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی قَالَ فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ قَالَ اَجْتَهِدُ بِرَأْیِیْ فَصَوَّبَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَقَالَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلٰی مَا یُحِبُّ وَیَرْضَاهُ وَرُوِیَ اَنَّ امْرَاَةً خَثْعَمِیَّةً اَتَتْ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَقَالَتْ اِنَّ اَبِیْ کَانَ شَیْخًا کَبِیْرًا اَدْرَکَهُ الْحَجُّ وَهُوَ لَا یَسْتَمْسِكُ عَلَی الرَّاحِلَةِ اَفَیُجْزِئُنِیْ اَنْ اَحُجَّ عَنْهُ؟ قَالَ علیہ السلام اَرَاَیْتِ لَوْ کَانَ عَلٰی اَبِیْكِ دَیْنٌ فَقَضَیْتِهٖ اَمَا کَانَ یُجْزِئُكِ فَقَالَتْ بَلٰی فَقَالَ علیہ السلام فَدَیْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ وَاَوْلٰی اَلْحَقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ علیہ السلام اَلْحَجَّ فِیْ حَقِّ الشَّیْخِ الْفَانِیْ بِالْحُقُوْقِ الْمَالِیَةِ وَاَشَارَ اِلٰی عِلَّةٍ مُّؤَثِّرَةٍ فِی الْجَوَازِ وَهِیَ الْقَضَاءُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ وَرَوٰی اِبْنُ الصَّبَّاغِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ فِیْ کِتَابِهِ الْمُسَمّٰی بِالشَّامِلِ عَنْ قَیْسِ بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِیٍّ اَنَّهٗ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ علیہ السلام کَاَنَّهٗ بَدَوِیٌّ فَقَالَ یَا نَبِیَّ اللّٰهِ مَا تَرٰی فِیْ مَسِّ الرَّجُلِ ذَکَرَهٗ بَعْدَ مَا تَوَضَّاَ فَقَالَ هَلْ هُوَ اِلَّا بِضْعَةٌ مِّنْهُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَاَةً وَلَمْ یُسَمِّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُوْلِ فَاسْتَمْهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اَجْتَهِدُ فِیْهِ بِرَأْیِیْ فَاِنْ کَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ کَانَ خَطَاً فَمِنِ ابْنِ اُمِّ عَبْدٍ فَقَالَ اَرٰی لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا لَا وَکْسَ فِیْهَا وَلَا شَطَطَ"۔

چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے قیاس شرعی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے کہ جس پر عمل کرنا واجب ہے کسی مسئلہ میں اس سے برتر دلیل نہ ہونے کے وقت اور اس کے بارے میں احادیث نبویہ

اور آثار صحابہ وارد ہیں حضور نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جب ان کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اے معاذ! کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے حضور ﷺ نے فرمایا پھر اس میں نہ پاؤ تو کہا اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کی حدیث سے حضور ﷺ نے فرمایا اگر تو اس میں نہ پائے؟ تو کہا اپنی رائے پر زور دے کر قیاس کروں گا تو اللہ تعالیٰ کے رسول نے ان کی تصویب فرمائی پھر اللہ تعالیٰ کی حمد بجالائی کہ تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں کہ جس نے اللہ کے رسول کے قاصد کو اپنی پسند کی توفیق دی اور روایت ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت حضور ﷺ کے پاس آئی پھر کہا میرے والد عمر رسیدہ ہیں ان پر حج فرض ہے اور سواری پر نہیں بیٹھ سکتے کیا میں ان کی طرف سے حج کروں تو مجھے کفایت کرے گا؟ حضور ﷺ نے استفسار فرمایا تو بتا کیا اگر تیرے والد پر کسی کا قرض ہو پھر تو اسے ادا کر دے کیا وہ تجھے کفایت کرے گا؟ جواب دیا ہاں کیوں نہیں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قرض زیادہ حق دار اور اولیٰ ہے ادائیگی میں، اللہ تعالیٰ کے رسول اللہ ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ ملا دیا اور جواز میں اثر انداز ہونے والی علت کی طرف اشارہ فرمادیا اور وہ ادائیگی ہے یہی تو قیاس ہے۔ شوافع کے معتز ابن صباغ نے اپنی کتاب ''الشامل'' میں حضرت قیس بن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس آیا گویا وہ دیہاتی تھا اس نے کہا اے اللہ کے نبی وضو کر لینے کے بعد آدمی کا اپنے عضو مخصوص کو چھونے کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ تو حضور ﷺ نے اس کے جواب میں فرمایا نہیں ہے وہ مگر ایک آدمی کے جسم کا ٹکڑا اور یہ قیاس ہی ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس نے عورت سے نکاح کیا اور اس نے عورت کا مہر مقرر نہیں کیا اور اس عورت کا شوہر دخول سے پہلے ہی مر گیا تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ایک مہینے کی مہلت طلب کی پھر فرمایا کہ اس مسئلے کے جواب میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا پس اگر وہ جواب درست ہو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو ام عبد کے بیٹے کی جانب سے ہے پس ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے جواب دیا میری رائے ہے کہ اس کے لیے اس کی خاندان کی عورتوں جیسا مہر مثلی ہوگا اس میں نہ کمی اور نہ زیادتی۔

قیاس کی بحث کو مؤخر کرنے کی وجہ:

قوله البحث الرابع فی القیاس : مصنف اس سے قبل دلائل شرعیہ میں سے تین دلائل کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع کو تفصیلاً بیان کر چکے اب چوتھی دلیل قیاس کا آغاز کر رہے ہیں، قیاس کو باقی تینوں سے مؤخر لانے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس گذشتہ بیان کردہ تین دلائل میں سے کسی ایک سے مستنبط ہوتا ہے اس لیے تین دلائل کو مقدم کرنا اور قیاس کو مؤخر کرنا اس کی عقلی اور وضعی ضرورت تھی اس لیے مصنف نے قیاس کو باقی دلائل سے مؤخر کیا نیز قیاس کا دار و مدار علت پر ہوتا ہے کہ جس میں غلطی کا بھی امکان ہوتا ہے جو باقیوں کی بنسبت کمزور ہے اس لیے اس کو مؤخر کیا۔

قیاس کا لغوی معنی:

قیاس باب "ضرب یضرب" کا اجوف یائی سے مصدر ہے کہ جس کا معنی اندازہ کرنا ہے جیسے مثل مشہور ہے:
"قاس الطبیب قعر الجرح" ڈاکٹر نے زخم کی گہرائی کا اندازہ لگایا۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف:

اہل اصول نے قیاس کی اصطلاحی تعریف مختلف الفاظ سے کی ہے اور ایک تعریف کو مصنف خود تیسری فصل میں ذکر کریں گے چونکہ لغوی اور اصطلاحی تعریف کے درمیان مناسبت ضروری ہوتی ہے لہذا اسی مناسبت کی وجہ سے تعریف یہ کی جاتی ہے: "تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة" حکم اور علت میں فرع کو اصل کے مطابق کرنا قیاس کہلاتا ہے قیاس کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت تیسری فصل میں مصنف کی بیان کردہ تعریف کے تحت آئے گی۔

قیاس کے ارکان:

قیاس کے چار ارکان ہیں: ۱: مقیس علیہ۔ ۲: مقیس۔ ۳: علت جامعہ۔ ۴: حکم جامع۔ ہر ایک کی وضاحت یہ ہے کہ مقیس علیہ میں مقیس صیغہ واحد مذکر اسم مفعول اجوف یائی از باب "ضرب یضرب" ہے کہ جس کی اصل مقیوس بروزن مبیوع ہے کہ جو تعلیل مبیع میں جاری ہوتی ہے وہی تعلیل مقیس میں بھی ہے چنانچہ مقیس علیہ وہ امر ہے کہ جس پر قیاس کیا جائے اس کو اصل بھی کہتے ہیں یہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع میں سے کسی ایک سے ثابت شدہ حکم ہوگا۔ مقیس وہ امر ہے کہ جس کو قیاس کیا جائے اس کو فرع بھی کہتے ہیں یہ نو پیدا مسئلہ ہوگا۔

علت وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہو اور اسی پر قیاس کی بحث کا دار و مدار ہوتا ہے اس کی مستقل بحث آگے آرہی ہے اس کو "قدر مشترک" بھی کہتے ہیں۔ حکم وہ ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع میں سے کسی ایک سے ثابت شدہ ہو۔ مثلاً نشہ آور چیز کو شراب پر قیاس کرتے ہوئے نشہ میں متحد ہونے کی وجہ سے حرام قرار دینا کہ اس میں شراب مقیس علیہ، نشہ آور چیز مقیس، نشہ علت جامعہ اور حرمت حکم ہے قیاس کی شرائط دوسری فصل میں آرہی ہیں۔

قیاس کی اہمیت وضرورت:

قیاس کی اہمیت اس بناء پر ہے کہ قرآنی اصول وکلیات اور نبوی تشریحات مندرجہ ذیل تین امور میں کامل ہیں:
ا: عقائد کے قواعد۔ ۲: شرائع کے اصول۔ ۳: حالات کے تقاضے کے مطابق مسائل کے استنباط کے اصول وقوانین، مگر چونکہ ہر دور میں حالات کے بدلنے کی وجہ سے فروعی مسائل نت نئے معرض وجود میں آتے رہے ہیں ایسی صورت میں اصول وکلیات اور تصریحی احکام میں غور وفکر کر کے ان مسائل کا حل تلاش کرنے کا ذریعہ قیاس ہی ہے۔

قیاس کا حکم:

قولہ القیاس حجۃ من صحیح الخ: قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک شرعی حجت ہے اگر اس سے فائق یعنی کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع سے صریح دلیل نہ ملے تو قیاس پر عمل کرنا واجب ہے۔

قیاس کی حجیت پر دلائل:

قولہ وقد ورد فی ذالک الاخبار الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کے حجت شرعی ہونے پر تین احادیث اور ایک صحابی کے اثر سے دلائل دیے ہیں مگر اولاً اس کی حجیت پر قرآن مجید سے ایک آیت بطور حوالہ ملاحظہ کیجیے ارشاد ربانی ہے: "فاعتبروا یا اولی الابصار" پس اعتبار کرو اے آنکھوں والو! اور اعتبار کا معنی بیان کرتے ہوئے فقہاء کرام لکھتے ہیں: "رد الشیء الی نظیرہ" کہ کسی شی کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جن مسائل کا حکم تمہیں قرآن وحدیث سے نہ ملے تو تم ان مسائل کا اعتبار (قیاس) کرو ان مسائل پر کہ جو قرآن وحدیث میں مذکور ہیں۔

پہلی حدیث:

مصنف نے احادیث سے پہلی دلیل حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ والی حدیث نقل کی ہے کہ جس میں قیاس کے حجت ہونے پر صراحتاً الفاظ موجود ہیں باقی حدیث کا مطلب تو ترجمہ سے واضح ہے لیکن محل استشہاد حدیث کے یہ الفاظ ہیں "اجتھد برای" کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس حدیث میں دو باتیں قابل ذکر ہیں پہلی بات تو یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تم قرآن وسنت میں مسئلے کو نہ پاؤ یہ نہیں فرمایا کہ اگر نہ ہو، اس طرف اشارہ کیا کہ ہر چیز کتاب وسنت میں ہے مگر اس کو حاصل کرنا کسی کسی کا کام ہے کہ بعض حاصل کر لیتے ہیں اور بعض نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجماع کا ذکر اس لیے نہیں فرمایا کہ اجماع حضور ﷺ کے زمانے کے بعد کی دلیل ہے لہذا حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی درستگی فرما کر قیاس کی حجیت کو ثابت کر دیا۔

حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے معمولات اہل سنت پر اچھوتا استدلال:

اس حدیث سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ جو چیز قرآن وسنت سے نہ ملے وہ ناجائز وبدعت نہیں ہوتی جیسا کہ اہل سنت کا عقیدہ ہے کیونکہ نہ ملنے کی صورت میں اگر وہ چیز ناجائز وبدعت ہوتی تو حضور کے فرمانے پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ یہ کہتے کہ جو چیز قرآن وسنت میں نہ پاؤں تو اس پر میرا فیصلہ یہ ہوگا کہ وہ "ناجائز وبدعت" ہے بلکہ ایسے نہیں فرمایا بلکہ ایک دلیل کی عدم موجودگی میں دوسری دلیل کی طرف رجوع فرمایا حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے علم کے متعلق حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اعلمھم بالحلال والحرام معاذ بن جبل" (ترمذی) کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ حلال وحرام کو خوب جانتے ہیں۔ اور منکرین کی طرح یہ نہیں فرمایا کہ جو کام حضور ﷺ نے نہیں کیا تو میرا فیصلہ یہ ہوگا کہ وہ بدعت ہے نیز حضور ﷺ نے بھی یہ نہیں فرمایا کہ اگر تم اجتہاد سے بھی مسئلے کو نہ پاؤ۔ اجتہاد کے متعلق یہ نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی نیا مسئلہ ایسا نہیں کہ جو قیاس واجتہاد سے حاصل نہ کیا جا سکے۔ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ مسئلے کے ثبوت کے درجات کو واضح کر رہی ہے کہ پہلے مسئلے کو قرآن سے تلاش کیا جائے نہ ملے تو حدیث سے اس سے بھی نہ ملے تو قیاس سے جب کہ منکرین فوراً کہتے ہیں کہ حضور نے نہیں کیا تو ناجائز ہے لہذا منکرین کا طرز استدلال تعلیم نبوی ﷺ اور عمل صحابی کے مخالف ہے۔

دوسری حدیث:

حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا کا واقعہ ہے کہ جس میں والد کی جگہ حج کرنے کا سوال ہے کہ اپنے والد کی جگہ حج

کر سکتی ہوں تو حضور ﷺ یوں بھی فرما سکتے تھے کہ کر سکتی ہو مگر یوں نہیں فرمایا بلکہ آپ نے حج بدل کو حقوق العباد (قرض) پر قیاس کر کے اسماء رضی اللہ عنہا کو سمجھایا جو قیاس کی حجیت پر واضح دلیل ہے۔

ارکان قیاس کا اجراء:

مقیس علیہ قرض، مقیس حج بدل، علت بیٹی کی طرف سے ادائیگی کا وجود اور حکم ادا ہو جانا ہے۔

حدیثِ اسماء سے اصول وکلیات کا استنباط:

جب حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے حج بدل کے متعلق پوچھا کہ کر سکتی ہوں تو اس کا مختصراً جواب تھا کر سکتی ہو مگر حضور ﷺ نے مختصر کلام کے بجائے طویل کلام فرمایا کر اس بات کی رہنمائی کر دی کہ شریعت میں اصول وکلیات کا ذکر ہوتا ہے کہ جن سے جزئیات کو نکالا جا سکتا ہے چونکہ جزئیات انگنت و بے شمار ہیں کہ جن کو احاطہ تحریر و بیان میں لانا ممکن ہی نہیں لہذا اگر کوئی فاضل یہ کہے کہ میں یہ تو مانتا ہوں کہ درود وسلام پڑھنا جائز ہے مگر اذان سے قبل کا "جواز" تب مانوں گا کہ قرآن وسنت میں صراحتاً نام لے کر لکھا ہو تو اس فاضل سے یہی کہا جائے گا کہ علم شرع قوانین وکلیات کا نام ہے کہ جن کے ذریعے جزئیات کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔

تیسری حدیث:

حضرت قیس بن طلق والی حدیث ہے کہ جس میں حضور ﷺ نے عضو مخصوص کے چھونے کے حکم کو دیگر اعضاء کے چھونے پر قیاس کیا لہذا قیاس پر یہ بھی واضح دلیل ہے۔

ارکان قیاس کا اجراء:

مقیس علیہ اعضاء بدن، مقیس عضو مخصوص، علت چھونا اور حکم وضو کا نہ ٹوٹنا ہے۔

چوتھی دلیل اثر صحابہ:

حدیث کے ترجمہ سے مسئلہ کی نوعیت واضح ہے مگر استشہاد یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے قیاس کر کے یہ بتایا کہ ایسی عورت کہ جس کے لیے نہ مہر مقرر کیا ہو اور نہ ہی دخول کیا ہو، اور نکاح کے بعد شوہر فوت ہو جائے تو مہر مثلی ہو گا۔

ارکان قیاس کا اجراء:

مقیس علیہ وہ عورت کہ جس کا مہر معین نہ تھا شوہر نے اس سے وطی کر لی اور مقیس وہ عورت ہے کہ جس کے متعلق ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا، علت عورت کا ملک بضعہ اپنے شوہر کے حوالے کرنا حکم عورت کا مہر مثلی کا مستحق ہونا۔

منکرینِ قیاس:

قیاس کے منکرین میں روافض، خوارج اور بعض معتزلہ ہیں کہ جن کے نزدیک قرآن کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا درست نہیں ان کے دلائل وہ آیات ہیں کہ جن میں یہ ذکر ہے کہ قرآن مجید میں ہر چیز کا بیان ہے ان کے دلائل کا مختصر اجواب یہ ہے کہ ہم بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہر چیز کا بیان ہے مگر بعض چیزیں صریح ہیں اور بعض غیر صریح ہیں تو اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "ان لم تجد" لہذا قرآن مجید میں ہر چیز کا بیان ہے اور حدیث، اجماع اور قیاس سب اس کی تفسیریں ہیں معلوم ہوا کہ قیاس کوئی الگ چیز نہیں بلکہ قرآن کے حکم کو ظاہر کرتا ہے اسی وجہ سے قیاس کو مظہر حکم مانا جاتا ہے جب کہ باقی تین دلائل کو مثبت حکم مانا جاتا ہے لہذا قیاس بھی ایک شرعی حجت ہے۔

"۲: فَصْلٌ شُرُوْطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ أَحَدُهَا أَنْ لَا يَكُوْنَ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالثَّانِيْ أَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِّنْ أَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّالِثُ أَنْ لَا يَكُوْنَ الْمُعَدّٰى حُكْمًا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ أَنْ يَقَعَ التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرٍ لُغَوِيٍّ وَالْخَامِسُ أَنْ لَا يَكُوْنَ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيْمَا حُكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ انْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِي الصَّلٰوةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوْءُ مَعَ أَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ أَعْظَمُ جِنَايَةً فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُوْنَهُ فَهٰذَا قِيَاسٌ فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيْثُ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِيْ فِيْ عَيْنِهِ سُوْءٌ وَكَذٰلِكَ إِذَا قُلْنَا جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوْزُ مَعَ الْأَمِيْنَاتِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْ زَوْجُهَا اَوْ ذُوْ رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا وَمِثَالُ الثَّانِيْ وَهُوَ مَالَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيْرَ حُكْمٍ مِّنْ اَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ اَلنِّيَّةُ شَرْطٌ فِي الْوُضُوْءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيَمُّمِ فَاِنَّ هٰذَا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَى التَّقْيِيْدِ وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ بِالْخَبَرِ فَيُشْتَرَطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسَتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلٰوةِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا يُوْجِبُ تَغْيِيْرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَى الْقَيْدِ"۔

قیاس کے صحیح ہونے کی شرطیں پانچ ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ نص کے مقابلے میں نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر ہونے کو متضمن نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل کیا جانے والا حکم ایسا حکم نہ ہو کہ جس کی وجہ عقل میں نہ آتی ہو اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نص کی علت کو بیان کرنا حکم شرعی کے لیے ہو نہ کہ امر لغوی کے لیے اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو اور اس قیاس کی مثال جو نص کے مقابلے میں ہو اس حکایت میں ہے جو بیان کی گئی کہ حسن بن زیاد سے نماز میں قہقہہ کے متعلق سوال کیا گیا تو حسن بن زیاد نے کہا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا سائل نے کہا اگر کوئی شخص نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا باوجود یکہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانا جنایت کے اعتبار سے بڑی چیز ہے تو قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا حالانکہ قہقہہ تہمت سے کم تر ہے پس یہ نص کے مقابلے میں قیاس ہے اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے کہ جس کی آنکھ میں کچھ کمی تھی اور اس قیاس کی طرح کہ جب ہم کہیں گے محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے تو صالح عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا۔ یہ نص کے مقابلے میں قیاس ہے اور نص حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ عورت کے لیے جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں کہ وہ تین دن رات سے زیادہ کا سفر کرے مگر اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شوہر ہو یا اس کا ذی محرم ہو اور قیاس کے صحیح ہونے کی دوسری شرط کی مثال اور شرط ثانی یہ ہے کہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو وہ جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے پس قیاس آیت وضو کو اطلاق سے تقیید کی طرف متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے اور اسی طرح جب ہم کہیں کہ بیت اللہ کا طواف حدیث سے ثابت

ہونے کی وجہ سے نماز ہے پس نماز کی طرح طواف کے لیے طہارت اور ستر عورت شرط ہوگی تو یہ ایسا قیاس ہے کہ جو طواف کی نص کو اطلاق سے تقیید کی طرف متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط:

قولہ شروط صحة القیاس الخ: مصنف نے قیاس کے صحیح اور معتبر ہونے کی پانچ شرائط ذکر کی ہیں کہ اگر یہ پانچ شرطیں بیک وقت موجود ہوں گی تو قیاس صحیح ہوگا ورنہ قیاس فاسد ہوگا: ۱: قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو۔ ۲: قیاس سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تبدیلی نہ ہو۔ ۳: متعدی کیا جانے والا حکم خلاف قیاس نہ ہو۔ ۴: تعلیل حکم شرعی کے لیے ہو۔ ۵: فرع پر نص وارد نہ ہو۔

شرط اول کے مفقود ہونے پر مثالیں:

قولہ ومثال القیاس فی مقابلة النص الخ: قیاس کے صحیح ہونے کی پہلی شرط یہ تھی کہ قیاس نص کے معارض ومقابلے میں نہ ہو اگر نص کے معارض ہوگا تو قیاس صحیح نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس باقی تین دلائل کی بنسبت کمزور دلیل ہے اس پر حکم اسی وقت لگایا جاتا ہے کہ جب اس سے مافوق دلیل یعنی نص موجود نہ ہو جب کسی مسئلہ میں نص موجود ہو تو اس کے مقابلے میں قیاس نہیں کیا جائے گا۔

پہلی مثال:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد رشید امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ تو امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے تو سوال کرنے والے نے اس کے مقابلے میں قیاس کی صورت پیش کی کہ نماز میں اگر کسی نے پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگائی تو وضو نہیں ٹوٹتا حالانکہ پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگانے کا گناہ قہقہہ لگانے سے کئی گنا زیادہ ہے تو قہقہہ لگانا جو کم درجے کا گناہ ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے تو مصنف فرماتے ہیں سائل کا یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے جو مردود اور غیر معتبر ہے نص یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک صحابی کہ جن کی بینائی کمزور تھی کہ وہ کنویں میں گر پڑے تو دوران نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں بعض صحابہ قہقہہ لگا کر ہنس پڑے تو نماز سے فارغ ہونے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو تم میں قہقہہ لگا کر ہنسا وہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے لہذا اس نص کے مقابلے میں قیاس

درست نہ ہوگا جیسا کہ قاعدہ ہے: "ماثبت علی خلاف القیاس فغیرہ لا یقاس علیه" کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

دوسری مثال: امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عورت محرم کے بغیر حج پر نہیں جاسکتی جب کہ امام شافعی کے نزدیک اگر با اعتماد عورتیں ساتھ ہوں تو عورت بغیر محرم کے بھی جاسکتی ہے کہ امام شافعی نے نص کے مقابلے میں قیاس کی صورت پیش کی کہ جس طرح محرم کے ساتھ جانے کی علت عورت کا مامون و محفوظ ہونا ہے اسی طرح نیک اور امین عورت کے ساتھ بھی یہی علت مامون و محفوظ ہونے کی پائی جاتی ہے لہذا نیک عورتوں کے ساتھ بغیر محرم کے بھی عورت حج پر جاسکتی ہے لیکن امام شافعی نے نص کے مقابلے میں قیاس کیا ہے جو مردود اور غیر معتبر ہے نص یہ ہے کہ حضور ﷺ کے فرمان کا مفہوم یہ ہے کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو وہ تین دن اور رات بغیر محرم کے سفر نہ کرے۔ اس فرمان میں مطلقاً غیر محرم کے ساتھ سفر کرنے کی ممانعت ہے چاہے وہ نیک عورتیں ہی کیوں نہ ہوں۔

شرط ثانی کے مفقود ہونے پر مثالیں:

قوله ومثال الثاني الخ: قیاس کے صحیح ہونے کی دوسری شرط یہ تھی کہ قیاس سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہو مثلاً نص مطلق ہے کہ قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جائے یا نص عام ہے کہ قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جائے یا نص عام ہے کہ قیاس کرنے کے بعد وہ خاص ہو جائے تو یہ قیاس درست نہیں کیونکہ قیاس کمزور دلیل ہے اس کے ذریعے نص پر زیادتی جائز نہیں۔ قیاس سے اتنی تبدیلی جائز ہے کہ نص سے جو حکم قطعی ہوتا ہے وہی حکم قیاس کی صورت میں ظنی ہوگا یہ تبدیلی قیاس کے منافی نہیں۔

پہلی مثال: دوسری شرط کے تحت وہی مثالیں پیش کی ہیں کہ جن کا ذکر کتاب اللہ کی فصل دوم مطلق کے تحت گزرا ہے پہلی مثال یہ ہے کہ آیت وضو میں مطلق وضو کا حکم ہے، اس میں نیت کی شرط کی قید نہیں اب کوئی تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کہے کہ جس طرح تیمم کی صحت کے لیے نیت شرط ہے لہذا اسی طرح وضو کی صحت کے لیے بھی نیت شرط ہے لیکن یہ قیاس مردود و غیر معتبر ہے کیونکہ اس قیاس سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی لازم آتی ہے حالانکہ مطلق پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ کے لیے ضابطہ یہ ہے۔ دلیل ناسخ کا منسوخ کے مساوی یا اس سے قوی ہونا شرط ہے جب کہ قیاس کمزور دلیل ہے لہذا اس کے ذریعے مطلق پر نیت کی شرط لگانا باطل ہے۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ آیت میں طواف کعبہ کا حکم مطلق ہے "ولیطوفوا بالبیت العتیق" کہ اس میں

وضواور ستر عورت کی شرط نہیں لہذا کوئی طواف کعبہ کو نماز پر قیاس کر کے نماز کی طرح اس کے لیے بھی وضواور ستر عورت کی شرط لگائے تو یہ قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ اس قیاس سے کتاب اللہ کے حکم مطلق میں تبدیلی واقع ہوتی ہے جو کہ کمزور دلیل سے جائز نہیں۔ باقی آیت اور حدیث کے درمیان تطبیق کے لیے کتاب اللہ کی بحث میں مطلق کی فصل کا مطالعہ کیجیے۔

"وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَالَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِيْ حَقِّ جَوَازِ التَّوَضِّيْ بِنَبِيْذِ التَّمَرِ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ جَازَ بِغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى نَبِيْذِ التَّمَرِ أَوْ قَالَ لَوْشُجَّ فِيْ صَلٰوتِهِ أَوِ احْتَلَمَ يَبْنِيْ عَلٰى صَلٰوتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى مَا إِذَا سَبَقَهُ الْحَدَثُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى الْفَرْعِ وَبِمِثْلِ هٰذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ قُلَّتَانِ نَجِسَتَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيَتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى مَا إِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الْقُلَّتَيْنِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ كَانَ غَيْرَ مَعْقُوْلٍ مَعْنَاهُ"۔

اور تیسری شرط کی مثال اور شرط ثالث کہ حکم کی علت غیر معقول ہو۔ نبیذ تمر سے وضو جائز ہونے کے سلسلہ میں ہے پس اگر کوئی کہے نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے نبیذ تمر کے علاوہ دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے یا کوئی کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا نماز میں احتلام ہو جائے تو یہ شخص اپنی نماز پر بنا کرے اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اس شخص کو حدث لاحق ہو جائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اصل میں حکم غیر معقول المعنی ہے پس اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہے اور اسی کے مثل امام شافعی کے اصحاب نے کہا کہ نجس پانی کے دو مٹکے جب اکٹھے ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے پھر جب وہ دونوں جدا ہو جائیں تو دونوں طہارت پر باقی رہیں گے قیاس کرتے ہوئے اس شکل پر کہ جب نجاست دو مٹکوں میں گر جائے اس لیے کہ حکم اگر اصل میں ثابت ہے تو اس کا معنی غیر معقول ہے۔

تیسری شرط کے مفقود ہونے پر مثالیں:

قوله ومثال الثالث الخ: قیاس کے صحیح ہونے کے لیے تیسری شرط یہ ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا جائے وہ عقل کے خلاف نہ ہو اگر اصل کے حکم کی علت عقل میں نہ آنے والی ہو تو قیاس درست نہ ہوگا لہذا

قیاس درست ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم معقول المعنی ہو۔

پہلی مثال: مثال سے پہلے بطور تمہید چند امور سمجھ لیں کہ آنے والی مثال کا تعلق نبیذ تمر سے ہے اور نبیذ تمر کا معنی کھجور کا شیرا ہے اگر کھجور کا شیرا گاڑھا ہو تو سب ائمہ کرام کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں اگر گاڑھا نہیں بلکہ اس میں رقت وسیلان ہے تو امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مطلق پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے جب کہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک رقت وسیلان کی صورت میں بھی نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں۔ اب مثال یہ ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کرنا طرفین کے نزدیک خلاف قیاس جائز ہے خلاف قیاس اس لیے کہ نبیذ تمر کا مستقل نام ہی اس بات کی دلیل ہے کہ نبیذ تمر پانی نہیں ہے کیونکہ مطلق پانی کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ مطلق پانی کے بولتے وقت ذہن جس طرف منتقل ہو وہ پانی ہوتا ہے جب کہ پانی کا نام لیتے وقت نبیذ تمر کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا نیز اس میں پانی کا وصف بھی نہیں پایا جاتا کہ نجاست کو زائل کرنے والا ہو وہ بھی نہیں ہے لہذا جب نبیذ تمر میں نہ پانی کا نام ہے اور نہ ہی پانی کا وصف ہے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے لیکن پھر بھی خلاف عقل حدیث "مـاء طـهـور" کی وجہ سے وضو کرنا جائز ہے لہذا اس پر کوئی قیاس کر کے یہ کہے کہ جس طرح نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح دیگر نبیذوں مثلاً نبیذ زبیب، نبیذ شعیرہ وغیرہ سے بھی جائز ہونا چاہیے لیکن یہ قیاس مردود وغیر معتبر ہے کیونکہ خلاف عقل پر قیاس کیا ہے اور جو چیز خود خلاف عقل ہو وہ اپنے مورد پر بند ہوتی ہے اس پر کسی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا لہذا نبیذ تمر کے علاوہ نبیذوں سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو دوران نماز قے یا نکسیر آ جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نمازی فوراً جا کر وضو کرے بشرطیکہ اس دوران کسی سے کلام نہ کیا ہو تو جہاں سے اس کا وضو ٹوٹا تھا وہیں سے نماز کا آغاز کر سکتا ہے اس کا ثبوت حدیث سے ہے اب اگر کوئی اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہے کہ اگر کسی آدمی کا دوران نماز سر زخمی ہو جائے یا اس کو دوران نماز احتلام ہو جائے تو اس کے لیے بھی بنا کرنا جائز ہونی چاہیے کہ جس طرح دوران نماز قے یا نکسیر آنے کی صورت میں بنا کا حکم حدیث سے ثابت ہے لیکن یہ قیاس مردود وغیر معتبر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قے اور نکسیر کا نماز کے دوران آنا منافی طہارت ہے اور جو منافی طہارت ہو وہ منافی نماز ہے اور شی اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی مگر خلاف قیاس حدیث سے ادا کردہ نماز فاسد نہ ہوگی اسی پر بقیہ نماز کی بناء درست ہے لہذا خلاف قیاس پر کسی کا قیاس کرنا درست نہیں۔

تیسری مثال: "بـمـثـل" سے مصنف تیسری شرط کے مفقود ہونے پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں۔ بمثل سے

مراد یہ ہے کہ جس طرح گذشتہ مسئلہ میں خلاف قیاس مقیس علیہ پر دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا گیا اسی کی مثل مسئلہ قلتین کی طہارت کا مسئلہ ہے مثال کو سمجھنے کے لیے پہلے بطور تمہید یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ امام اعظم اور امام شافعی دونوں کے نزدیک اگر نجاست قلیل پانی میں واقع ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے خواہ نجاست کا اثر ظاہر ہو یا نہ ہو لیکن اگر پانی کثیر ہو تو اس وقت ناپاک ہوگا کہ جب نجاست کا اثر ظاہر ہو ماء قلیل اور ماء کثیر کی مقدار میں دونوں اماموں کا اختلاف ہے کہ امام اعظم کے نزدیک قلیل و کثیر ہونے کا دارومدار اس بات پر ہے کہ صاحب رائے آدمی جس کو قلیل شمار کرے وہ قلیل ہے اور جس کو کثیر شمار کرے وہ کثیر ہے اور صاحب رائے آدمی تو فقیہ ہی ہو سکتا ہے لہذا متاخرین فقہاء احناف نے اس مسئلہ کی آسانی کے لیے دہ در دہ یعنی دس مربع گز پانی ہو تو کثیر ہے اور اس سے کم ہو تو قلیل ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک قلیل و کثیر کی مقدار کا انحصار، حدیث پر ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو قلوں سے پانی کم ہے تو قلیل ہے اور اگر دو قلوں سے زائد ہے تو کثیر ہے۔

اب مثال دیکھیے کہ حدیث میں آیا ہے: "اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث" کہ جب پانی دو مٹکے ہو جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا لہذا اگر پانی دو مٹکوں کے برابر ہو اور نجاست واقع ہو جائے لیکن اس کا اثر بو، رنگ اور ذائقے کی صورت میں ظاہر نہ ہو تو پاک رہے گا اگر نجاست کا اثر ظاہر ہو تو ناپاک ہے لہذا اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ جس طرح دو قلوں کا پانی نجاست کے واقع ہونے کے باوجود نجس نہیں ہوتا لہذا اسی طرح اگر ایک قلہ پانی میں نجاست گر جائے جب اس پانی کو دوسرے قلے کی مقدار میں ملایا جائے تو دو قلوں کی مقدار کی وجہ سے پانی کثیر ہو گیا لہذا پانی نجس نہیں رہا، اب اگر پھر اسی پانی کو دو قلوں میں تقسیم کر دیا جائے تو بھی پانی نجس نہیں ہوگا بشرطیکہ نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو۔ لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس مردود و غیر معتبر ہے اس لیے کہ قلتین کا مسئلہ خلاف قیاس ہے کہ نجاست تو طہارت کے منافی ہے جب نجاست گر بھی جائے تو اس پر حکم بھی نجاست کا نہ لگے یہ غیر معقولی بات ہے کہ جب ایک قلہ میں نجاست کے واقع ہونے سے پانی ناپاک ہو اور جب اسی پانی کو ایک اور پاک قلے کی مقدار پانی کے ساتھ ملانے کے بعد پھر جدا کر دیا جائے تو پاک ہو جاتا ہے نیز دیگر فقہاء احناف نے قلتین والی حدیث کے متعلق فرمایا ہے کہ یہ حدیث مختلف المعانی ہونے کی وجہ سے قابل حجت نہیں ہے کہ قلہ کے کئی معانی ہیں: ۱: پہاڑ کی چوٹی۔ ۲: انسان کا قد۔ ۳: مٹکا، اگر پانی کی مقدار پہلے دو معانی کے لحاظ سے ہو تو ہمارے نزدیک بھی ماء کثیر ہے لہذا پاک ہوگا بشرطیکہ نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو اگر تیسرا معنی مٹکے والا لیں تو اس کی مقدار میں اختلاف ہے قلتین کا کثیر المعانی ہونے کی وجہ سے حدیث مضطرب ہے لہذا قابل عمل نہیں۔

"وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَايَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ لِاَمْرٍ شَرْعِيٍّ لَا لِاَمْرٍ لُغَوِيٍّ فِيْ قَوْلِهِمْ

اَلْمَطْبُوْخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ لِاَنَّ الْخَمْرَ اِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِاَنَّهٗ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهٗ يُخَامِرُ الْعَقْلَ اَيْضًا فَيَكُوْنُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ وَالسَّارِقُ اِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِاَنَّهٗ اَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيْقِ الْخُفْيَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَّاشُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى فَيَكُوْنُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ وَهٰذَا قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ مَعَ اِعْتِرَافِهٖ اَنَّ الْاِسْمَ لَمْ يُوْضَعْ لَهٗ فِي اللُّغَةِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى فَسَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ اَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ اَدْهَمَ لِسَوَادِهٖ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهٖ ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هٰذَا الْاِسْمُ عَلَى الزِّنْجِيِّ وَالثَّوْبِ الْاَحْمَرِ وَلَوْ جَرَتِ الْمُقَايَسَةُ فِي الْاَسَامِي اللُّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذٰلِكَ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَلِاَنَّ هٰذَا يُؤَدِّيْ اِلٰى اِبْطَالِ الْاَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِّنَ الْاَحْكَامِ فَاِذَا عَقَلْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ اَعَمُّ مِنَ السَّرِقَةِ وَهُوَ اَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ اَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْاَصْلِ مَعْنًى هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ وَكَذٰلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِّنَ الْاَحْكَامِ فَاِذَا عَقَلْنَا الْحُكْمَ بِاَمْرٍ اَعَمَّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ اَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْاَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ"۔

اور چوتھی شرط کی مثال اور چوتھی شرط وہ ہے کہ علت کا استخراج امر شرعی کو ثابت کرنے کے لیے ہو نہ کہ امر لغوی کو ثابت کرنے کے لیے شوافع کے اس قول میں ہے کہ مطبوخ منصف خمر ہے خمر اس لیے کہ خمر ہے کہ وہ عقل کو چھپا لیتی ہے اور اس کے علاوہ بھی عقل کو چھپا لیتی ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے خمر ہو گئی اور سارق بس وہ سارق اس لیے کہ اس نے دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لیا ہے اور اس معنی میں کفن چور بھی سارق کا شریک ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے سارق ہو گا اور یہ قیاس قیاس فی اللغۃ ہے خصم کی اس بات کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ لغت میں خمر اور سارق کا لفظ مطبوخ منصف اور نباش کے لیے وضع نہیں کیا گیا اور قیاس فی اللغۃ کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب لوگ گھوڑے کا نام اس کے سیاہ ہونے کی بناء پر ادھم اور اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کمیت رکھتے ہیں پھر اس اسم کا حبشی اور سرخ کپڑے پر اطلاق نہیں کرتے اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوا کرتا تو علت موجود ہونے کی وجہ سے یہ اطلاق بھی جائز ہوتا اور اس لیے کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کی طرف مؤدی ہے اور وہ اس لیے کہ شریعت نے سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم کا سبب بنایا ہے لہذا

جب ہم حکم کو اس امر کے ساتھ معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ غیر کے مال کو خفیہ طور پر لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ سبب دراصل ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے۔ اور اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو احکام میں سے ایک حکم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایک ایسے امر کے ساتھ معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حکم اصل میں خمر کے غیر کے ساتھ وابستہ ہے۔

چوتھی شرط کے مفقود ہونے پر مثالیں:

قولہ ومثال الرابع وھو مایکون الخ: قیاس کے صحیح ہونے کے لیے چوتھی شرط یہ تھی کہ تعلیل، حکم شرعی کے لیے ہو حکم لغوی کے لیے نہ ہو اس شرط کا مفہوم یہ ہے کہ صریح حکم کی علت بیان کرنے اور فرع تک حکم کو بڑھانے کے لیے قیاس سے حکم شرعی کو ثابت کرنا ہو نہ کہ قیاس سے لغوی اور لفظی علت کی مناسبت کو ثابت کرنا ہو۔

پہلی مثال: مثال سے قبل مثال میں آنے والے چند الفاظ کی وضاحت ضروری ہے۔ ایک لفظ خمر اور دوسر الفظ مطبوخ مُنَصَّفْ ہے۔ احناف کے نزدیک خمر وہ انگور کا کچا رس ہے جو پڑے پڑے جھاگ چھوڑے اور جوش مارے، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مطلقاً حرام قطعی ہے اگر چہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو چاہے نشہ لائے یا نہ لائے اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور پینے والے پر حد جاری ہو گی اس کی حرمت قرآن کی نص قطعی سے ثابت ہے۔ دوسر الفظ مطبوخ مُنَصَّفْ ہے کہ جس کا لفظی معنی آدھا پکا ہوا ہے اور اصطلاحی معنی انگور کے اس شیرے کو کہتے ہیں جو پکانے کے بعد آدھا رہ جائے مثلاً دو کلو شیرا ہو اور پکانے کے بعد ایک کلو رہ جائے، مطبوخ مُنَصَّفْ کا حکم یہ ہے کہ اس کی جو مقدار نشہ آور ہو وہ حرام ہے اور جو مقدار نشہ آور نہ ہو وہ حرام نہیں اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں کہلائے گا اور نہ ہی پینے والے پر حد جاری ہو گی لیکن سدِّ باب کی خاطر اس سے اجتناب ضروری ہے۔ اب چوتھی شرط کے مفقود ہونے پر پہلی مثال دیکھیے مثال یہ ہے کہ شوافع مطبوخ مُنَصَّفْ پر وہی حکم لگاتے ہیں جو خمر کا ہے ان کی دلیل قیاس لغوی ہے کہ خمر کا لغوی معنی "مخامرۃ العقل" ہے کہ عقل کا ڈھانپنا چونکہ نشہ کی وجہ سے خمر عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اسی طرح مطبوخ منصف میں بھی مخامرۃ العقل کا معنی پایا جاتا ہے کہ اس کے پینے سے بھی عقل چھپ جاتی ہے اور نشہ آ جاتا ہے لہذا جو حکم خمر کا ہے کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور پینے والے پر حد جاری ہوتی ہے اسی طرح مطبوخ منصف کا بھی حکم ہے لیکن یہ قیاس فی اللغۃ ہے جو غیر معتبر ہے اس کی دلیل دوسری مثال کے بعد آ رہی ہے۔

دوسری مثال: قولہ والسارق الخ: دوسری مثال کا تذکرہ کتاب اللہ کی ساتویں فصل، متقابلات کے تحت خفی

کی مثالوں میں گزرا ہے کہ جس میں نباش (کفن چور) طرار (جیب کترا) اور سارق (چور) تینوں کا حکم الگ الگ بیان ہوا کہ احناف کے نزدیک نباش اور طرار سارق کے حکم میں نہیں ہیں جب کہ شوافع کے نزدیک نباش اور طرار بھی سارق ہی ہیں ان کی دلیل قیاس لغوی ہے کہ سارق کا لغوی معنی خفیہ طریقے سے مال کو لینا ہے اور یہی معنی طرار اور نباش میں پایا جاتا ہے کہ طرار خفیہ طریقے سے جیب سے مال نکالتا ہے اور نباش میت سے خفیہ طریقے سے کفن چوری کرتا ہے لہذا جب ان کے درمیان علت (خفیہ) متحد ہے تو حکم بھی متحد ہوگا کہ طرار اور نباش پر بھی سارق ہی کی حد جاری ہوگی یہ قیاس فی اللغۃ ہے جو غیر معتبر ہے اس کی دلیل آگے آ رہی ہے۔

قوله والدليل على فساد هذا النوع الخ: والدلیل سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ گزشتہ دو مثالوں میں قیاس فی اللغۃ کے فاسد ہونے پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں دلائل کے بیان سے قبل یہ بات پھر ذہن میں رہے کہ شوافع نے پہلی مثال مطبوخ مُنَصَّفْ میں قیاس فی اللغۃ کے ذریعے خمر کا حکم ثابت کیا ہے اور دوسری مثال، نباش میں قیاس فی اللغۃ کے ذریعے سارق کا حکم ثابت کیا ہے تو یہ قیاس حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لیے ہوا نہ کہ حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے لہذا یہ قیاس مردود ہے اب مصنف کے بیان کردہ یکے بعد دیگرے دلائل دیکھیے:

<u>پہلی دلیل:</u> یہ ہے کہ اہل عرب لغوی علت کو دو چیزوں کے درمیان جاری نہیں کرتے مثلاً اہل عرب کالے رنگ والے گھوڑے کو "ادھم" کہتے ہیں اور سرخ رنگ والے گھوڑے کو "کمیت" کہتے ہیں لیکن اگر لغوی ناموں میں اہل عرب کے ہاں قیاس جاری ہوتا تو کالے رنگ والے حبشی کو ادھم اور سرخ رنگ والے کپڑے کو کمیت کہا جاتا حالانکہ اہل عرب ادھم کا اطلاق کالے حبشی پر اور کمیت کا اطلاق سرخ رنگ کپڑے پر نہیں کرتے تو معلوم ہوا کہ قیاس فی اللغۃ درست نہیں ورنہ تمام ناموں میں جاری ہوتا۔

<u>دوسری دلیل:</u> مصنف نے "ولان هذا ما يودي الخ" سے قیاس فی اللغۃ کے فساد پر دوسری دلیل پیش کی کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس فی اللغۃ اسباب شرعیہ کو باطل کر دیتا ہے اور جس قیاس سے اسباب شرعیہ باطل ہو جائیں وہ قیاس خود باطل ہے لہذا قیاس فی اللغۃ باطل ہے اس کی وضاحت یہ ہے مثلاً شریعت نے چور پر حد کا سبب سرقہ قرار دیا ہے جب کہ قیاس فی اللغۃ کی صورت میں حد کا سبب سرقہ نہیں بلکہ خفیہ لینا بنتا ہے۔

جب خفیہ لینے کے سبب سے سارق کے ساتھ نباش پر بھی حد سرقہ جاری ہوگی تو اس قیاس سے سبب شرعی "سرقہ" کا باطل ہونا لازم آئے گا اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو حد کا سبب قرار دیا ہے جب کہ قیاس فی اللغۃ کی صورت میں حد کا سبب مخامرۃ العقل ہے کہ جب مخامرۃ العقل کے سبب سے خمر کو پینے والے کے ساتھ مطبوخ منصف

کے پینے والے پر بھی حد جاری ہوگی تو اس قیاس سے سبب شرعی "شرب خمر" کا باطل ہونا لازم آتا ہے اور جس قیاس سے شرعی سبب کا بطلان لازم آئے وہ قیاس خود باطل ہوتا ہے لہذا قیاس فی اللغۃ باطل و مردود ہے لہذا ان دلیلوں سے معلوم ہوا کہ مطبوخ منصف کو خمر پر اور نباش کو سارق پر قیاس کرنا قیاس کے صحیح ہونے کی چوتھی شرط کے منافی ہے۔

"وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَالَايَكُوْنُ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ إِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ لَايَجُوْزُ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِيْ خِلَالِ الْإِطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَيَجُوْزُ لِلْمُحْصَرِ اَنْ يَّتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِيْ أَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصُوْمُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلٰى قَضَاءِ رَمَضَانَ"۔

اور قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط کی مثال، وہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں کافر غلام ولونڈی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کرلیا تو وہ از سر نو کھانا کھلائے گا روزے پر قیاس کرتے ہوئے اور محصر کے لیے جائز ہے کہ وہ روزہ رکھ کر حلال ہو جائے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے اور متمتع شخص جب ایام تشریق میں روزہ نہ رکھ سکا تو اس کے بعد روزہ رکھ لے قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

قولہ ومثال الشرط الخامس وھو ما الخ: قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط یہ تھی کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لیے قیاس کر رہے ہیں اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو ظاہر ہے کہ قیاس تو اس وقت درست ہوگا کہ جب باقی تین دلائل میں صراحتاً کوئی دلیل نہ ملے اگر نص خود فرع میں بطور دلیل موجود ہوگی تو قیاس کی حاجت ہی نہ رہے گی، وجہ حصر کے طور پر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ فرع میں قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف اگر موافق ہے تو پھر دلیل قوی کی موجودگی میں دلیل ضعیف کی حاجت نہ رہی اور یہ اکثر مشائخ حنفیہ کا قول ہے لیکن مشائخ سمرقند کے نزدیک موافق ہونے کی صورت میں قیاس درست ہے یہ قیاس محض نص کی تائید کے لیے ہوگا عنقریب آپ "صاحب ہدایہ" کا اسلوب دیکھیں گے کہ وہ اولاً دلیل نقلی (آیت یا حدیث) لاتے ہیں پھر قیاس و عقلی دلیل لاتے ہیں ان کا مقصود نص کی تائید اور تقویت ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ نص کی موجودگی میں حکم کو ثابت کرنے کے لیے قیاس منع ہے نہ کہ تائید و تقویت کے لیے، اگر قیاس نص کے مخالف ہو تو قیاس مردود ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ فرع کے لیے ضروری ہے کہ وہ منصوص علیہ نہ ہو۔

پہلی مثال: قسم کے کفارے میں نص قرآنی ہے:"او تحریر رقبة" (مائدة:٨) اور ظہار کے کفارے میں ارشاد ربانی ہے:"فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا" (مجادلہ:٤) ان دونوں کفاروں میں غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا مطلق ہے کہ رقبہ صفت مؤمنہ کے ساتھ مقید نہیں جب کہ کفارہ قتل میں نص قرآنی ہے:"فتحریر رقبة مؤمنة" (النساء:٩٢) کفارہ قتل میں غلام یا لونڈی کو مؤمنہ ہونے کی صفت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی نے کفارہ قسم اور کفارہ ظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کفارہ قتل میں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید مذکور ہے۔اسی طرح قسم اور ظہار کے کفارے میں آزاد کردہ رقبہ کے ساتھ مؤمنہ ہونے کی قید ملحوظ ہوگی وجہ اشتراک تینوں میں جنس کفارہ ہے لیکن امام شافعی کا یہ قیاس اس لیے درست نہیں کہ فرع (کفارہ قسم اور ظہار) خود منصوص علیہ ہے کہ شارع نے اس کو مطلق رکھا ہے لہذا اس کو اپنے اطلاق ہی پر رکھا جائے گا اور اصل (کفارہ قتل) کو مقید کیا ہے لہذا اس کو اپنی تقیید پر باقی رکھا جائے گا۔باقی اس مثال کی وضاحت کتاب اللہ کی دوسری فصل "مطلق" کے تحت گزر چکی ہے۔

دوسری مثال: کفارہ ظہار میں تین امور کا ذکر ہے: (۱) غلام آزاد کرنا۔(۲) مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا۔ (۳) ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا۔ان تینوں میں سے پہلے دو میں "من قبل ان یتماسا" کی قید مذکور ہے لہذا بیوی کے ساتھ جماع سے قبل ان کی ادائیگی ضروری ہے۔اور جب کہ تیسرے فرد یعنی کھانا کھلانے کے ساتھ یہ قید مذکور نہیں ہے لہذا احناف کے نزدیک کھانا کھلانے کے دوران بھی بیوی سے جماع کیا گیا تو از سر نو روزے نہیں رکھے جائیں گے بلکہ اس سے آگے جاری رکھے جب کہ امام شافعی نے غلام اور روزے کو تیسرے امر "کھانا کھلانے" پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جس طرح پہلے دو میں "من قبل ان یتماسا" کی قید مذکور ہے۔اسی طرح تیسرے فرد میں بھی "من قبل ان یتماسا" کی قید ملحوظ ہوگی وجہ اشتراک جنس کفارہ ہے۔لیکن امام شافعی کا یہ قیاس اس لیے درست نہیں کہ فرع (کھانا کھلانا) خود منصوص علیہ ہے اور شارع نے اس کو مطلق رکھا ہے لہذا اس کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا اور اصل (غلام اور روزے) "من قبل ان یتماسا" کی قید سے مقید ہے اس کو اپنی تقیید پر باقی رکھا جائے گا۔اس مثال کی وضاحت بھی "مطلق" کے تحت گزر چکی ہے۔

تیسری مثال: یہ ہے کہ مُحصَر وہ محرم شخص ہے کہ جس کو حج یا عمرہ کے راستے سے روک دیا گیا ہو چاہے دشمن نے روکا ہو یا بیمار ہو گیا ہو یا قید کر دیا گیا ہو یا پیسے وغیرہ چوری ہو گئے ہوں اور مُحصَر تب کہلائے گا کہ جب اس کو وقوف عرفہ سے پہلے روکا گیا ہو ورنہ محصر نہ ہوگا تو اس کا حکم امام اعظم کے نزدیک یہ ہے کہ جب ہدی کو (جانور) حرم بھیج کر ذبح کرائے اور ذبح ہو جانے کے یقین پر اپنا احرام کھول دے تو اس کے متعلق نص قرآنی ہے:"ولا تحلقوا

رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ" (البقرۃ:١٩٦) نص قرآنی سے معلوم ہوا کہ احرام سے باہر آنے کے لیے قربانی واجب ہے اور یہ وجوب احناف کے نزدیک شکرانے کے طور پر ہے جب کہ امام شافعی مُحْصَرْ کے مسئلہ کو متمتع (وہ شخص کہ جس نے میقات سے حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا ہو) پر قیاس کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ جس طرح متمتع قربانی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس پر دس روزے رکھنا واجب ہیں کہ تین روزے ایام حج میں رکھے گا اور سات روزے ایام حج کے بعد لہٰذا اسی طرح محصر بھی جب قربانی کی طاقت نہ رکھتا ہو تو دس روزے رکھے لیکن احناف تو کہتے ہیں کہ فرع (مُحْصَرْ) کے متعلق خود نص ہے لہٰذا اس کو متمتع پر قیاس کرنا درست نہیں کہ نص تو قیاس سے قوی دلیل ہے۔

چوتھی مثال: یہ ہے کہ حج تمتع کرنے والے کے لیے قربانی کا حکم ہے اگر قربانی کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس کے بدلے دس روزے یوں رکھے کہ تین روزے ایام حج میں اور سات بعد ایام حج اور اگر وہ شخص تین روزے ایام حج میں نہ رکھ سکا یہاں تک کہ دس ذوالحجہ کا دن آ گیا تو امام اعظم کے نزدیک اس پر قربانی کرنا واجب ہوگی کہ کسی سے قرض لے کر ہر حال میں قربانی کرے اور آیت میں یہ حکم صراحتاً ثابت ہے کہ قربانی نہ کر پانے کی صورت میں ذکر کردہ طریقے کے مطابق روزے رکھے گا ورنہ قربانی لازم ہوگی جب کہ امام شافعی کے نزدیک اگر ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا تو ایام حج کے بعد رکھ لے امام شافعی نے ان تین روزوں کو قضاء رمضان کے روزوں پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کسی شخص کے ذمے رمضان کے روزوں کی قضاء باقی ہو تو وہ آنے والے رمضان سے قبل رکھے اگر آنے والے رمضان سے پہلے نہیں رکھ سکا تو اداء رمضان کے بعد رکھ لے کہ ان دونوں کے درمیان وجہ اشتراک روزوں کا اپنے وقت سے فوت ہو جانا ہے لیکن احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ فرع (متمتع) کے متعلق نص موجود ہے اور وہ نص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس حاضر ہوا اور اس نے عرض کی کہ میں نے حج تمتع کیا اور قربانی کے بدلے ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "علیك بالھدی" کہ اب قربانی کرو تو اس نے کہا میرے قبیلے کا یہاں کوئی نہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلام سے فرمایا کہ اس کو ایک بکری قربانی کرنے کی قیمت دے دو۔ اس اثر سے معلوم ہوا کہ ایام حج گزرنے کے بعد روزے نہیں بلکہ قربانی واجب ہے اور جب صحابی کا قول غیر مدرک بالقیاس ہو تو یہ اثر بمنزلہ نص ہوتا ہے اور بالخصوص وہ شخصیت کہ جن کی موافقت میں کئی آیات اتری ہوں تو ان کا قول کیوں کر معتبر نہ ہوگا اس لیے امام شافعی کا قیاس اس نص کے مقابلے میں درست نہیں۔

"٣: فَصْلٌ اَلْقِیَاسُ الشَّرْعِیُّ هُوَ تَرَتُّبُ الْحُکْمِ فِیْ غَیْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ عَلٰی مَعْنًی هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الْحُکْمِ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ ثُمَّ اِنَّمَا یُعْرَفُ کَوْنُ

الْمَعْنٰى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْاِجْمَاعِ وَبِالْاِجْتِهَادِ وَبِالْاِسْتِنْبَاطِ. فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَّافِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوْطِ الْحَرَجِ فِي الْاِسْتِيْذَانِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ثُمَّ اَسْقَطَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ فَقَاسَ اَصْحَابُنَا جَمِيْعَ مَا يَسْكُنُ فِي الْبُيُوْتِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهِرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَّافِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بَيَّنَ الشَّرْعُ اَنَّ الْاِفْطَارَ لِلْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ لِتَيْسِيْرِ الْاَمْرِ عَلَيْهِمْ لِيَتَمَكَّنُوْا مِنْ تَحْقِيْقِ مَا يَتَرَجَّحُ فِيْ نَظَرِهِمْ مِنَ الْاِتْيَانِ بِوَظِيْفَةِ الْوَقْتِ اَوْ تَاخِيْرِهٖ اِلٰى اَيَّامٍ اُخَرَ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اَلْمُسَافِرُ اِذَا نَوٰى فِيْ اَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا اٰخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ اٰخَرَ لِاَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ بَدَنِهٖ وَهُوَ الْاِفْطَارُ فَلَاَنْ يَّثْبُتَ لَهٗ ذٰلِكَ بِمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَصَالِحِ دِيْنِهٖ وَهُوَ اِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ اَوْلٰى".

قیاس شرعی وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا وصف کی بناء پر مرتب ہونا ہے کہ جو وصف منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے پھر وصف کا علت ہونا کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ اجماع، اجتہاد اور استنباط سے پہچانا جائے گا پس اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی وہ کثرت طواف ہے پس کثرت طواف کو اجازت طلب کرنے میں حرج کے ساقط ہونے کی علت بنایا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول "لیس علیکم ولا علیھم جناح بعدھن طوافون بعضکم علی بعض" میں پھر رسول اللہ ﷺ نے اسی علت کے حکم سے بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے حرج کو ساقط فرمادیا ہے چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا بلی نجس نہیں ہے کیونکہ وہ تمہارے پاس بار بار چکر کاٹنے والوں اور چکر کاٹنے والیوں میں سے ہے پھر ہمارے اصحاب یعنی احناف نے تمام ان جانوروں کو جو گھروں میں رہتے ہیں مثلاً چوہے اور سانپ کو علت طواف کی وجہ سے بلی پر قیاس کیا ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ہے شریعت نے بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر

کے لیے رمضان کے روزوں کا افطار کرنا ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لیے ہے تا کہ وہ اس چیز کو بجالانے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظروں میں راجح ہو یعنی وظیفہ وقت پر بجالانا یا اس کی ادائیگی کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ نے فرمایا کہ مسافر جب رمضان کے دنوں میں بجائے رمضان کے روزوں کے دوسرے واجب کی نیت کر لے تو اس کا روزہ واجب آخر کی جانب سے ہی واقع ہوگا اس لیے کہ جب مسافر کے لیے اس چیز کی رخصت ثابت ہوگئی جو اس کے بدن کی مصلحتوں کی طرف لوٹتی ہے اور وہ افطار ہے تو اس کے لیے اس چیز کی رخصت ثابت ہونا جو اس کے دین کی مصلحتوں کی طرف لوٹتی ہے اور وہ نفس کو ایک واجب کی ذمہ داری سے نکالنا ہے زیادہ بہتر ہے۔

قولہ القیاس الشرعی الخ: اس سے قبل مصنف نے قیاس کی حجیت اور اس کی صحت کی شرائط کو بیان کیا چونکہ مصنف کے نزدیک تعریف کی بنسبت حجیت اور صحت کی شرائط اہم تھیں اس لیے ان کو مقدم کیا اب قیاس کی تعریف اور اس کی رکنیت کو بیان کر رہے ہیں۔

قیاس کی تعریف :

قیاس کی بحث کے آغاز میں قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کر چکے ہیں اور اس سے قبل مصنف ہر مقام پر قیاس کے لفظ کو مطلق ذکر کرتے رہے مگر جب اصطلاحی تعریف کو بیان کیا تو قیاس کو شرعی کی قید سے مقید کیا۔ ظاہر ہے کہ جب قیاس کے ساتھ صراحتاً قید کا ذکر کر دیا تو اب اس قید کے ساتھ تعریف ضروری تھی لہذا مصنف کے نزدیک قیاس شرعی کی اصطلاحی تعریف یہ ہوئی کہ ''قیاس شرعی یہ ہے کہ حکم کا غیر منصوص علیہ میں مرتب ہونا اس علت کی وجہ سے جو منصوص علیہ کے حکم کی علت ہے'' اس تعریف سے معلوم ہوا کہ قیاس کا دارومدار علت پر ہے اور یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے اسی کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اور نص سے علت ثابت ہوتی ہے اور علت سے حکم ثابت ہوتا ہے مصنف کی بیان کردہ تعریف بھی اسی بات کی رہنمائی کر رہی ہے جیسا کہ تعریف میں یہ الفاظ: ''ھو علة لذالك الحكم'' اشارہ کر رہے ہیں مثلاً شراب منصوص علیہ ہے اور نشے کا پایا جانا حرام ہونے کی علت ہے اور اسی علت کی وجہ سے غیر شراب ''نشہ آور چیزوں'' میں حرمت کا حکم ثابت ہونا قیاس شرعی کہلاتا ہے۔

منصوص علیہ میں حکم کا مدار نص یا علت پر:

اس بات پر تو سب ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ غیر منصوص علیہ میں حکم، علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس

بات میں اختلاف ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت نص کی وجہ سے ہے یا علت کی وجہ سے اس میں مشائخ حنفیہ سمرقند اورامام شافعی کا مؤقف یہ ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہے نہ کہ نص کی وجہ سے اور نص تو صرف حکم کی پہچان کے لیے ہوتی ہے جب کہ مشائخ عراق کا مؤقف یہ ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت نص کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کی وجہ سے جب کہ علت صرف حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے اور مصنف کا رجحان مشائخ سمرقند کے مؤقف کی طرف ہے جو کہ قیاس کی شرعی تعریف سے واضح ہے۔

قیاس کے ساتھ شرعی قید کا فائدہ:

مصنف نے قیاس کی اصطلاحی تعریف میں لفظ شرعی کی قید اس لیے لگائی کہ قیاس کی کئی اقسام ہیں مثلاً قیاس شرعی، قیاس لغوی، قیاس شبہی اور قیاس عقلی لہٰذا قیاس شرعی کے علاوہ دیگر اقسام کو تعریف سے خارج کرنے کے لیے قیاس کے ساتھ شرعی کی قید لگائی اور یہ قید احترازی ہے قیاس شرعی کی تعریف گزر چکی ہے اور قیاس لغوی یہ ہے کہ لغوی علت ومناسبت کی وجہ سے ایک حکم دوسری چیز کی طرف منتقل ہو جائے مثلاً خمر میں مخامرۃ العقل کی وجہ سے حکم کا دیگر نشہ آور چیزوں کی طرف منتقل ہونا اور قیاس شبہی یہ ہے کہ شکل وصورت کی وجہ سے حکم کو ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل کیا جائے مثلاً پہلے قعدے پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے قعدے کو بھی واجب کہا جائے حالانکہ پہلا قعدہ واجب اور دوسرا فرض ہے اور قیاس عقلی یہ ہے کہ جس میں چند مقدمات کو ترتیب دے کر ایک بات کو تسلیم کرنے سے دوسری بات کو تسلیم کرنا لازم آئے جیسا کہ منطق میں ہوتا ہے: "العالم متغیر، کل متغیر حادث لهذا العالم حادث" تسلیم کرنا ہوگا۔

قیاس کا مدار:

قیاس کا مدار علت پر ہے جو قیاس کے لیے رکنیت کا درجہ رکھتی ہے علت سے مراد وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف منتقل ہوتا ہے اس کی کچھ وضاحت تو کتاب اللہ کی فصل خامس ''استعارہ'' کے تحت گزر چکی ہے اور کچھ وضاحت انشاء اللہ تعالیٰ آگے فصل خامس میں علت، شرط اور ان کے درمیان فرق میں آئے گی۔

علت کے مآخذ:

قولہ ثم انما یعرف کون المعنی الخ: چونکہ حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے اور منصوص علیہ کے کسی بھی

وصف کو علت نہیں بنایا جا سکتا مثلاً شراب حرام ہے اس کے بہت سے اوصاف ہیں ا: سیال ہونا۔۲: شیریں ہونا۔ ۳: سرخ رنگ کا ہونا۔۴: نشہ آور ہونا۔ مذکورہ اوصاف میں سے اسی وصف کو حرمت کی علت قرار دیا جا سکتا ہے جو شریعت میں معتبر ہو اور شراب کے حرام ہونے کی علت نشہ آور ہونا ہے لہذا جس وصف کا علت ہونا قرآن مجید، حدیث، اجماع اور مجتہدین کے اجتہاد سے ثابت ہو وہی علت بن سکتا ہے اس کے سوا نہیں اور مصنف نے علت کے چار مآخذ میں سے پہلے ماخذ کتاب اللہ سے مستنبط علت پر دو مثالیں پیش کی ہیں۔

کتاب اللہ سے مستنبط علت پر پہلی مثال:

مصنف نے کتاب اللہ سے حاصل شدہ علت کی پہلی مثال سورہ نور کی آیت نمبر ۵۸ کا ایک حصہ پیش کیا ہے۔

آیت کا سیاق وسباق:

اسلام دین فطرت ہے کہ فطرت سلیمہ و مستقیمہ کی رہنمائی کرتا ہے اور تحفظ بھی فراہم کرتا ہے اور انسان حیا کرنے والا ہے اور اپنے عیوب و نقائص کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور شریعت نے بھی عیب جوئی سے منع فرمایا ہے اور اسی فطرت سلیمہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سورۂ نور کی آیت نمبر ۵۸ سے پہلی آیتوں میں غیر محرم افراد کے گھر میں آنے کے متعلق پردے اور اجازت کے احکام صادر فرمائے اور یہ احکام عموماً ''استیذان'' کے عنوان کے تحت کتب تفاسیر اور کتب احادیث میں آتے ہیں اور اس آیت میں اقارب اور محارم جو عموماً گھر میں آتے جاتے رہتے ہیں ان کے لیے استیذان کا حکم بیان کیا کہ تین اوقات کے علاوہ اپنے غلام، لونڈیاں اور نابالغ بچے بغیر اجازت کے بھی آ جا سکتے ہیں مگر تین اوقات میں یہ بھی اجازت لے کر آئیں: ا: فجر کی نماز سے پہلے۔۲: قیلولہ کے وقت۔۳: عشاء کی نماز کے بعد کیونکہ عموماً ان تین اوقات میں انسان عام عادت کے مطابق آرام کی خاطر بے تکلف ہو جاتا ہے اور خاص ستر کا اہتمام نہیں کرتا بلکہ تنہائی میں بعض اوقات ستر بھی کھل جاتا ہے اس لیے ان تین اوقات میں بغیر اجازت کے محارم اور اقارب بھی داخل نہیں ہو سکتے ان اوقات کے علاوہ بغیر اجازت کے بھی آ سکتے ہیں تا کہ ہر وقت اجازت طلب کرنے میں دشواری پیش نہ آئے۔

مصنف کا طرز استنباط:

آیت کا محل استنباط یہ حصہ ہے:

"ثلث عورات لکم لیس علیکم ولاعلیھم جناح م بعدھن طوافون علیکم بعضکم علی بعض"۔

تین اوقات تمہارے ستر کے اوقات ہیں ان تینوں اوقات کے بعد تمہارے لیے اوران کے لیے کوئی حرج نہیں تم ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے گھر میں آنے کے لیے اجازت طلب کرنے کا حکم ہے اور بار بار آمد ورفت کی وجہ سے تین اوقات کے علاوہ اجازت طلب کرنے کا حکم ساقط کر دیا اور اجازت طلب کرنے کے حکم کے سقوط کی علت آیت میں "طوافون" ہے اور بار بار آنے کی علت کتاب اللہ سے معلوم ہوئی اور اسی علت کی بناء پر حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الھرۃ لیست بنجسۃ فانھا من الطوافین والطوافات" کہ بلی کا جھوٹا نجس نہیں کیونکہ وہ بار بار گھر میں آنے والے اور آنے والیوں میں سے ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ نے کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا چونکہ بلی غلاموں اور نابالغ بچوں کی طرح بار بار گھر میں آتی ہے اور گھر کی چیزوں کو اس سے بچانا مشکل ہوتا ہے اگر اس کے جھوٹے کو نجس قرار دیا جائے تو لوگ حرج اور مشکل میں پھنس جائیں گے اسی حرج کی وجہ سے حضور ﷺ نے اس کے جھوٹے کی نجاست کو ساقط کر دیا اسی وجہ سے ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بلی کا جھوٹا پاک ہے۔

مگر طرفین کے نزدیک بلی کا جھوٹا مکروہ تنزیہی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا: "الھرۃ سبع" کہ بلی درندہ ہے اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جب بلی درندہ ہے تو اس کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور بلی کا گوشت حرام ہے تو لعاب والا پانی بھی نجس وحرام ہونا چاہیے مگر علتِ طواف والی حدیث کی وجہ سے نجاست ساقط ہوگئی البتہ بلی کے درندہ ہونے والی حدیث اور قیاس کی وجہ سے کم از کم کراہت تنزیہی باقی رہی۔

ارکانِ قیاس کا اجراء:

آیت میں غلام، لونڈیاں اور بچے مقیس علیہ، بلی مقیس، کثرت طواف علت اور سقوط حرج نجاست حکم ہے جب کہ مقیس علیہ میں سقوط حرج فی الاستیذان حکم ہے اور علت کثرت طواف ہی ہے۔

علماء حنفیہ کا قیاس:

علماء احناف نے بلی پر قیاس کرتے ہوئے گھروں میں رہنے والے حشرات الارض مثلاً سانپ، نیولا، چھپکلی، چوہے وغیرہ کے جھوٹے کو نجس نہیں قرار دیا یہی حکم ان کے جھوٹے کا ہے باقی اگر خود پانی میں گر جائیں تو حکم اور ہے کہ جس کی تفصیل ''نورالایضاح'' میں پڑھ چکے ہیں۔

اشکال کا ازالہ:

یہاں ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ جس طرح بلی یا دیگر حشرات الارض گھر میں رہتے ہیں تو اسی طرح کتا بھی گھروں میں رہتا ہے تو اس کے جھوٹے کو مذکورہ چیزوں پر قیاس کر کے مکروہ تنزیہی قرار دینا چاہیے حالانکہ سب کے نزدیک کتے کا جھوٹا نجس ہے؟ اس اشکال کا ایک جواب یہ ہے کہ کتے کے جھوٹے سے بچنا آسان ہے کہ وہ گھر سے باہر ہوتا ہے اور یہاں حرج نہیں اور جہاں حرج ہو وہاں نجاست کے حکم میں تخفیف ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کتے کا گھر میں داخل ہونا اور برتنوں کا چاٹنا وغیرہ کم ہے اور نادر چیز معدوم کے درجے میں ہوتی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ تھی کہ فرع میں نص موجود نہ ہو جب کہ کتے کے جھوٹے کے متعلق نص موجود ہے کہ جب کتا برتن میں منہ ڈالے تو تین مرتبہ اور ایک روایت میں سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے لہذا یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے جو مردود اور غیر معتبر ہے لہذا کتے کا جھوٹا بدستور نجس ہی رہے گا۔

کتاب اللہ سے دوسری مثال:

وکذالك سے مصنف کتاب اللہ سے حاصل شدہ علت کی دوسری مثال سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۱۸۵ ''یرید اللہ الخ'' سے پیش کر رہے ہیں۔

آیت کا سیاق وسباق اور طرز استنباط:

اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے قبل ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت اور اہمیت کو بیان فرمایا پھر مریض اور مسافر کے لیے ترک روزہ کی رخصت بیان فرمائی ان امور کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے سہولت وآسانی چاہتا ہے۔ حقیقت میں مریض اور مسافر کو افطار کی رخصت دینے کی علت سہولت وآسانی ہے کیونکہ مرض اور

سفر کی وجہ سے مشقت اور طبیعت پر بوجھ ہوتا ہے اور مزید روزہ بھی ہو تو اور زیادہ بوجھ بڑھ جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں حالتوں میں سہولت کی خاطر افطار کی رخصت دی اور بعد میں قضاء کا حکم دیا اس آیت سے معلوم ہوا کہ علت، یسر (آسانی) ہے۔ لہٰذا مریض اور مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے روزہ رکھ لیں یا چھوڑ دیں اور بعد میں قضا کر لیں اب دونوں پہلو کو دیکھیں تو دونوں میں یسر ملتی ہے کہ اگر روزہ رکھ لیں تو آسانی یہ ہے کہ ہر طرف روزہ دار ہی ہیں اور روزہ رکھنے میں تنگی نہ ہوگی اگر نہ رکھیں تو بھی آسانی ہے کہ بعد میں قضا کر لیں اور یہ رخصت سہولت کے لیے ہے۔

مسافر کی نماز اور روزے میں فرق:

جیسا کہ پیچھے بیان ہوا کہ مسافر شرعی کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے دونوں کا اختیار ہے کہ دونوں پہلو میں علت یسر پائی جاتی ہے جب کہ مسافر کی نماز میں قصر اور مکمل پڑھنے کے درمیان اختیار نہیں بلکہ قصر متعین ہے اس لیے یسر فقط قصر میں ہے نہ کہ مکمل نماز پڑھنے میں لہٰذا قصر متعین ہے۔

علت یسر سے مستنبط کردہ مسئلہ:

قولہ وباعتبار هذا المعنی الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب مسافر کے لیے روزہ لازم نہیں ہے تو امام اعظم فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر ماہ رمضان میں بدنی مصلحت کے پیش نظر رمضان کا روزہ نہ رکھنے کا اختیار رکھتا ہے تو دینی مصلحت کے پیش نظر قضا یا نذر واجب کے روزے رکھ لے تو بدرجہ اولیٰ رکھنا جائز ہونا چاہیے تاکہ جس کی نیت کی ہے۔ اس کی ذمہ داری سے بری الذمہ ہو سکے جو فریضہ اس کے ذمہ پہلے سے چلا آ رہا ہے باقی رہا موجودہ رمضان کو مؤخر کرنا وہ مسافر کے لیے جائز ہے اسی وجہ سے اگر وہ دوران سفر فوت ہو جائے تو اس سے اس دن کا روزہ نہ رکھنے کی وجہ سے باز پرس نہ ہوگی جب کہ قضاء رمضان اور نذر کے روزوں کی عدم ادائیگی پر حساب دینا ہوگا لہٰذا جس فرض و واجب کی نیت مسافر نے کی تھی وہی روزہ ادا ہوگا اگر کسی نے نفلی روزے کی نیت کی ہو تو نیت لغو ہوگی اور اداء رمضان ہی ہوگا یہی مفتیٰ بہ قول ہے۔

"وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ فِيْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاكِعًا اَوْ سَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَاِنَّهُ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ جَعَلَ اِسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى النَّوْمِ مُسْتَنِدًا اَوْ مُتَّكِئًا اِلٰى شَيْءٍ لَوْ اُزِيْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ

وَكَذَالِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْاِغْمَاءِ وَالسُّكْرِ وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ علیہ السلام تَوَضَّئِي وَصَلِّيْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيْرِ قَطْرًا فَاِنَّهُ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ جَعَلَ اِنْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَى الْفَصْدِ وَالْحِجَامَةِ وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْاِجْمَاعِ فِيْمَا قُلْنَا الصِّغْرُ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْاَبِ فِيْ حَقِّ الصَّغِيْرِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيْ حَقِّ الصَّغِيْرَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوْغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وِلَايَةِ الْاَبِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ اِلَى الْجَارِيَةِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ وَاِنْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِاِنْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ فِيْ حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ اِلٰى غَيْرِهَا لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ"۔

اوراس علت کی مثال جوسنت سے معلوم ہوئی ہے، نبی کریم ﷺ کے اس فرمان میں ہے کہ اس شخص پر وضونہیں ہے جو قیام کی حالت میں سوگیا ہو یا بیٹھا ہوا، یا رکوع کرتا ہوا یا سجدہ کرتا ہوا پس وضوتو اس شخص پر ہوگا جو کروٹ پر لیٹ کر سوگیا ہو کیونکہ جب وہ کروٹ کی حالت میں سوئے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے نبی کریم ﷺ نے نقضِ وضو کی علت استرخاءِ مفاصل (اعضاء کے ڈھیلا ہونے) کو قرار دیا ہے لہٰذا اسی علت استرخاء کی وجہ سے حکم سہارا لے کر یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر سونے کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ اگر وہ شی ٹیک لگانے والے سے ہٹالی جائے تو ٹیک لگا کر سونے والا گر جائے اور اسی طرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے نمازی کی بیہوشی اور نشہ کی طرف بھی متعدی ہوگا اور اسی طرح نبی کریم ﷺ کا فرمان کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ خون چٹائی پر ٹپکے کیونکہ وہ رگ کا خون ہے جو بہ نکلا ہے نبی ﷺ نے خون کے بہنے کو جدید وضو کی علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ سے فصد اور حجامت کی طرف متعدی ہوگا اور اس علت کی مثال جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ عدم بلوغ، نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت کی علت ہے پس علت صغر کی بناء پر ولایت اَبْ والا حکم صغیرہ کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور عقل کے ساتھ بالغ ہو جانا لڑکے کے حق میں ولایت اَبْ کے ختم ہونے کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے ولایت اَبْ کے زوال والا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا اور خون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت ہے وجود علت کی بناء پر مستحاضہ کے غیر کی طرف بھی وضو ٹوٹنے کا حکم متعدی ہوگا۔

قولہ ومثال العلة الخ: یہاں سے مصنف علت کے دوسرے ماخذ سنت سے علت کے مستنبط ہونے پر دومثالیں پیش کررہے ہیں۔

پہلی مثال: (سنت سے مستنبط) حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"الوضوء علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله"۔

اس حدیث میں مطلقاً نیند کو نقض وضو کی علت نہیں قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث میں سونے کی چار حالتیں ذکر کی گئی ہیں: ۱: کھڑے ہونے کی حالت میں۔ ۲: بیٹھنے کی حالت میں۔ ۳: سجدے کی حالت میں کہ ان صورتوں میں سونے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا کہ خود حضور ﷺ نے فرمایا کہ ان پر وضو نہیں اور ۴: چوتھی صورت یہ ہے کہ جو کروٹ کے بل سوئے تو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اس کی علت خود نبی کریم ﷺ نے بیان فرمائی "استرخت مفاصله" کہ آدمی کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اعضاء کے ڈھیلے ہونے کو علت اس لیے قرار دیا کہ عموماً ہوا کا خروج اعضاء کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے مگر چونکہ ہوا کا خروج یقینی نہیں اس لیے کروٹ کے بل سونے کو قائم مقام خروج ہوا قرار دیا گیا لہٰذا نقض وضو کی علت استرخاء مفاصل ہے اور جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں نقض وضو کا حکم بھی پایا جائے گا اور چونکہ یہ علت سہارا لگا کر سونے اور کسی چیز کے ساتھ ٹیک لگا کر سونے میں بھی پائی جاتی ہے کہ اگر سہارا اور ٹیک والی چیز کو ہٹا دیا جائے تو گر جائے گا لہٰذا اس حالت میں مفاصل ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور علت کے پائے جانے کی وجہ سے نقض وضو کا حکم بھی پایا جائے گا اسی طرح یہ علت اس شخص کی طرف بھی متعدی ہوگی جو بیہوش ہو جائے یا نشے کی وجہ سے بے خبر ہو جائے تو ان صورتوں میں بھی اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں بلکہ پہلی صورتوں کی بنسبت ان صورتوں میں بدرجہ اولیٰ اغماء اور سکر کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

اغماء اور جنون میں فرق:

اغماء ایسا عارضہ ہے کہ جس کی وجہ سے اعضاء مدرکہ کمزور پڑ جاتے ہیں جب کہ جنون (پاگل پن) ایسا عارضہ ہے کہ جس کی وجہ سے عقل مغلوب ہوجاتی ہے یہ عارضہ وجوب ادا کے منافی ہے لیکن وجوب فی الذمہ کے منافی نہیں۔

اہم فائدہ :

اغماء اور جنون وغیرہ کا تعلق ان عوارض سے ہے جو عوارض سماویہ کہلاتے ہیں کہ جن کے کسب میں مکلف کو دخل نہ

ہو۔عوارض سماویہ بارہ ہیں:

۱۔	جنون	۲۔	عتہ	۳۔	نسیان
۴۔	نوم	۵۔	اغماء	۶۔	حیض
۷۔	نفاس	۸۔	مرض	۹۔	موت
۱۰۔	صغرسنی	۱۱۔	مرض الموت	۱۲۔	غلامی

جب کہ عوارض کسبیہ سات ہیں:

۱۔	جہل	۲۔	سکر	۳۔	ہزل
۴۔	سفر	۵۔	خطا	۶۔	اکراہ
۷۔	نشہ				

دوسری مثال: قوله و كذالك قوله علیہ السلام الخ: حضرت فاطمہ بنت جیش رضی اللہ عنہا والی حدیث ہے کہ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت جیش رضی اللہ عنہا کو استحاضہ کی حالت میں نئے وضو کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم دیا تھا اس حدیث کا محل استشہاد یہ حصہ ہے:"ان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر" کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استحاضہ والی عورت کو حکم دیا کہ وضو کر کے نماز پڑھے اگر چہ خون کے قطروں سے چٹائی تر ہو جائے کیونکہ وہ رگ کا خون ہے جو بہہ نکلا ہے،اس حدیث میں سابقہ وضو کے ٹوٹنے اور جدید وضو کرنے کی علت خون کے بہنے کو قرار دیا گیا ہے کہ مستحاضہ عورت کے لیے نماز کا وقت نکل جانے کے بعد تازہ وضو کرنا واجب ہے اگر چہ نقض وضو کا کوئی سبب نہ بھی پایا گیا ہو اور تازہ وضو کی علت مسلسل خون کا جاری ہونا ہے لہذا جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی تو جدید وضو کا حکم بھی پایا جائے گا اور اسی علت کی وجہ سے یہ حکم فصد کرانے اور پچھنے لگوانے کی طرف بھی متعدی ہوگا کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں خون مسلسل رگ سے بہتا ہے لہذا ان کے لیے بھی نماز کا وقت نکلنے کے ساتھ تازہ وضو کرنا واجب ہے اسی طرح دائمی نکسیر والے اور پیشاب کے قطروں والے کے لیے بھی یہی حکم ہوگا کہ نجاست کے مسلسل نکلنے کی وجہ سے ہر نماز کے لیے تازہ وضو کرنا واجب ہوگا۔

ارکان قیاس کا اجراء:

حدیث فاطمہ مستحاضہ مقیس علیہ فصد اور حجامت و نکسیر وغیرہ مقیس، علت مسلسل نجاست کا بہنا اور ہر نماز کے لیے جدید وضو کا واجب ہونا حکم ہے۔

قولہ ومثال العلة المعلومة بالاجماع الخ: یہاں سے مصنف علت کے تیسرے ماخذ اجماع سے مستنبط ہونے والی علت پر تین مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

اجماع سے مستنبط مثالیں:

پہلی مثال: اجماع سے حاصل شدہ علت کی پہلی مثال یہ ہے کہ اس بات پر سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ نابالغ لڑکے پر باپ کے لیے ولایت اجبار (لڑکے کی مرضی کے بغیر باپ اس کا نکاح کرادے) کی علت بچے کا صغر پن ہے یہ علت اجماع سے اس طرح حاصل ہوئی کہ نابالغ لڑکا اپنے امور کی انجام دہی میں عاجز ہے اسکو اپنے نفع ونقصان کا علم نہیں لہذا یہ بات اجماع سے ثابت ہوئی کہ باپ کے لیے صغیر پر ولایت اجبار کی علت صغر پن ہے اس علت پر احناف وشوافع متفق ہیں لیکن لڑکی کے لیے ولایت اجبار کی علت میں اختلاف ہے کہ احناف کے نزدیک علت صغر ہی ہے جب کہ شوافع کے نزدیک بکارت ہے چنانچہ احناف کے نزدیک علت صغر ہی ہے، لہذا جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں ولایت اجبار کا حکم بھی پایا جائے گا اور چونکہ یہی علت صغیرہ لڑکی میں بھی موجود ہے کہ وہ بھی اپنے امور کی انجام دہی میں ناتجربہ کار ہے لہذا صغیر کا حکم صغیرہ کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ نابالغہ لڑکی پر بھی باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی۔ اجماع سے مستنبط علت سے امام اعظم ابوحنیفہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ جب ولایت اجبار کی علت صغر ہے تو صغیرہ چاہے باکرہ ہو یا ثیبہ اس پر ولایت اجبار کی علت صغر ہی ہونی چاہیے جب کہ امام شافعی کے نزدیک لڑکی میں ولایت اجبار کی علت بکارت ہے۔

والد کے لیے عورت پر ولایت وعدم ولایت کی صورتیں:

عورت کی کیفیت	احناف کے نزدیک علت ولایت (صغر)	احناف کے نزدیک حکم	شوافع کے نزدیک علت ولایت (بکارت)	شوافع کے نزدیک حکم	اتحاد واختلاف کی صورتیں
باکرہ صغیرہ	صغر	ولایت اجبار	بکارت	ولایت اجبار	اتفاقی صورت
باکرہ بالغہ	عدم صغر	عدم ولایت اجبار	بکارت	ولایت اجبار	اختلافی صورت
ثیبہ صغیرہ	صغر	ولایت اجبار	عدم بکارت	عدم ولایت اجبار	اختلافی صورت
ثیبہ بالغہ	عدم صغر	عدم ولایت اجبار	عدم بکارت	عدم ولایت اجبار	اتفاقی صورت

دوسری مثال: قوله والبلوغ عن عقل الخ: یہ ہے کہ جب لڑکا عقل رکھنے کے ساتھ بالغ ہو جائے نہ کہ جنون کے ساتھ تو بالغ ہونے کے بعد سب ائمہ کے نزدیک باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی لہذا لڑکے کا بالغ ہونا باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت ہے اور اسی علت کی وجہ سے باپ کی ولایت کے زوال کا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ جب لڑکی عقل کے ساتھ بالغ ہو جائے تو باپ کو ولایت اجبار کا حق بھی حاصل نہ رہے گا کہ جس طرح لڑکے کے بالغ ہونے پر ولایت اجبار کا حق ختم ہوا تھا لہذا اجماع سے امام اعظم کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ جب عاقل بالغ لڑکے میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت عقل کے ساتھ بالغ ہونا ہے تو عاقلہ، بالغہ ہونا چاہیے نہ کہ ثیبہ ہونا جب کہ امام شافعی کے نزدیک ولایت کے زائل ہونے کی علت ثیبہ ہونا ہے نہ کہ عقل کے ساتھ بالغ ہونا۔

تیسری مثال: قوله وانفجار الدم الخ: کہ مستحاضہ عورت کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت بالاجماع خون کا جاری ہونا ہے لہذا یہی علت مستحاضہ کے علاوہ کی طرف بھی متعدی ہوگی کہ دائمی نکسیر اور مسلسل بول والے شخص کا بھی وہی حکم ہوگا جو مستحاضہ کا ہے۔

"ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ نَقُوْلُ الْقِيَاسُ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَّكُوْنَ الْحُكْمُ الْمُعَدّٰى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْاَصْلِ وَالثَّانِيْ اَنْ يَّكُوْنَ مِنْ جِنْسِهٖ مِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِي النَّوْعِ مَا قُلْنَا اِنَّ الصِّغَرَ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْاِنْكَاحِ فِيْ حَقِّ الْغُلَامِ فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ الْاِنْكَاحِ فِيْ حَقِّ الْجَارِيَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ فِيْهَا وَبِهٖ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيْرَةِ وَكَذَالِكَ قُلْنَا الطَّوَّافُ عِلَّةٌ سُقُوْطِ نِجَاسَةِ السُّؤْرِ فِيْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ اِلٰى سُؤْرِ سَوَاكِنِ الْبُيُوْتِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ وَبُلُوْغُ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْاِنْكَاحِ فَيَزُوْلُ الْوِلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الطَّوَّافِ عِلَّةُ سُقُوْطِ حَرَجِ الْاِسْتِيْذَانِ فِيْ حَقِّ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ فَاِنَّ هٰذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذَالِكَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهٖ وَكَذَالِكَ الصِّغَرُ عِلَّةٌ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْاَبِ فِي الْمَالِ فَيَثْبُتُ وِلَايَةُ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَاِنَّ بُلُوْغَ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَايَةِ الْاَبِ فِي الْمَالِ فَيَزُوْلُ وِلَايَتُهٗ فِيْ حَقِّ النَّفْسِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ ثُمَّ لَابُدَّ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيْسِ الْعِلَّةِ

بِاَنْ تَقُوْلَ اِنَّمَا يَثْبُتُ وِلَايَةُ الْاَبِ فِیْ مَالِ الصَّغِيْرَةِ لِاَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَاَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَايَةَ الْاَبِ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَالِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِیْ نَفْسِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَايَةِ الْاَبِ عَلَيْهَا وَعَلٰی هٰذَا نَظَائِرِهٖ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْاَوَّلِ اَنْ لَا يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ لِاَنَّ الْاَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِی الْعِلَّةِ وَجَبَ اتِّحَادُهُمَا فِی الْحُكْمِ وَاِنِ افْتَرَقَا فِیْ غَيْرِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِیْ فَسَادُهٗ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِيْسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِ وَهُوَ بَيَانُ اَنَّ تَاْثِيْرَ الصِّغَرِ فِیْ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِی الْمَالِ فَوْقَ تَاْثِيْرِهٖ فِیْ وِلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِی النَّفْسِ"۔

پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ فرع کی طرف جس حکم کو متعدی کیا گیا ہو وہ اس حکم کی نوع سے ہو جو مقیس علیہ میں ثابت ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم مقیس علیہ کے حکم کی جنس سے ہو اصل اور فرع دونوں حکموں کے نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغر لڑکے کے حق میں باپ کے لیے ولایت انکاح کی علت ہے پس لڑکی کے حق میں بھی اس علت کے موجود ہونے کی وجہ سے ولایت انکاح ثابت ہوگی اور اسی صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ میں بھی حکم ثابت ہوگا اور اسی طرح ہم نے کہا کہ طواف بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت طواف کی وجہ سے حکم گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے جھوٹے کی طرف بھی متعدی ہوگا اور عقل کے ساتھ لڑکے کا بالغ ہونا ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی بلوغ کے حکم سے لڑکی سے بھی ولایت انکاح زائل ہوجائے گی۔ اور اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ کثرت طواف ہمارے غلام اور باندیوں کے حق میں بار بار اجازت چاہنے کے حرج کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہوجائے گا کیونکہ یہ حرج سور اس حرج استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس حرج کی نوع سے اور اسی طرح صغر بیٹے کے مال میں باپ کے لیے ولایت تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے اندر ولایت تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا مال میں باپ کی ولایت تصرف زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے

نفس کے حق میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔ پھر قیاس کی اس قسم میں علت کا جنس عام ہونا ضروری ہے بایں طور کہ تم کہو کہ نابالغہ لڑکی کے مال میں باپ کو ولایت تصرف اس لیے حاصل ہوتی ہے کہ وہ بذات خود تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت ثابت کر دی تا کہ صغیرہ کے مال کی مصلحتیں اور تدابیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں معطل اور فوت نہ ہو جائیں اور صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے تو نفس پر بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا اور اس پر علت کی دیگر نظائر ہیں۔ اور قیاس اول کا حکم یہ ہے کہ وہ مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق کرنے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہوگئی تو ان دونوں کے حکم میں بھی متحد ہونا ضروری ہے اگرچہ وہ دونوں اس علت کے علاوہ میں جدا ہوں اور قیاس ثانی کا حکم اس قیاس کا فاسد ہونا ہے ممانعت تجنیس اور اصل اور فرع کے درمیان خاص فرق ہے اور فرق خاص اس بات کا بیان کرنا ہے کہ صغر کی تاثیر جو تصرف فی المال کی ولایت میں ہے صغر کی اس تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔

قولہ ثم بعد ذالك نقول الخ: مصنف نے اس سے قبل علت کے تین ماخذ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع سے علت کے مستنبط ہونے کی مثالیں پیش کی تھیں اب چوتھے ماخذ (اجتہاد) سے قبل قیاس کی دو قسمیں بیان کریں گے اور اس کے بعد اجتہاد سے حاصل ہونے والی علت کو بیان کریں گے۔

تعدیہ حکم کے لحاظ سے قیاس کی اقسام:

مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ حکم کے متعدی و منتقل ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ جس حکم کو اصل (مقیس علیہ) سے فرع (مقیس) کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ حکم بعینہ اصل کا حکم ہو لیکن محل الگ الگ ہو کہ اس قسم میں دونوں کا مضاف اور مضاف الیہ ایک ہوتا ہے، اس کو قیاس متحد فی النوع کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ قیاس ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ حکم فرع کے حکم کے ساتھ ایک وصف میں متحد ہو لیکن دوسرے وصف میں مختلف ہو کہ اس قسم میں دونوں کا مضاف ایک ہوتا ہے مگر مضاف الیہ مختلف ہوتا ہے دونوں قسموں کی وضاحت آگے مثالوں میں آرہی ہے۔

قولہ مثال الاتحاد فی النوع الخ: مصنف نے اتحاد فی النوع کی تین مثالیں ذکر کی ہیں اور اتحاد فی النوع کا معنی یہ ہے کہ فرع کا حکم بعینہ اصل کا حکم ہو لیکن محل دونوں کا الگ الگ ہو۔

اتحاد فی النوع کی مثالیں:

پہلی مثال: یہ ہے کہ نابالغ لڑکے پر والد کو نکاح کرانے کی ولایت کی علت صغر ہے اور ولایت انکاح حکم ہے اور یہی علت نابالغ لڑکی میں بھی پائی جاتی ہے لہذا ولایت اِنکاح کا حکم قیاس کی وجہ سے لڑکی کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور اسی علت صغر کی وجہ سے احناف کے نزدیک ثیبہ صغیرہ میں بھی ولایت انکاح کا حکم ثابت ہوگا۔ لہذا جو حکم (ولایت اِنکاح) اصل (صغیر) کے حق میں ہے بعینہ وہی حکم (ولایت اِنکاح) فرع (صغیرہ) کے حق میں بھی ہے لیکن اصل کا محل صغیر ہے اور فرع کا محل صغیرہ ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں مضاف ''ولایت'' اور مضاف الیہ ''اِنکاح'' میں اتحاد ہے صرف محل میں اختلاف ہے۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ کثرت طواف بلی کے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے لہذا طواف علت اور سقوطِ نجاست حکم ہے اور یہی علت گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے لہذا سقوط نجاست کا حکم قیاس کی وجہ سے دوسرے جانوروں کے جھوٹے کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور اسی علت طواف کی وجہ سے ان کے جھوٹے سے بھی سقوط نجاست کا حکم ثابت ہوگا۔ لہذا جو حکم (سقوط نجاست) اصل (بلی) کے حق میں ہے بعینہ وہی حکم (سقوط نجاست) فرع (دیگر سواکن البیوت) کے حق میں ہے لیکن اصل کا محل بلی ہے اور فرع کا محل دیگر سواکن البیوت ہیں کہ اصل اور فرع دونوں میں مضاف ''سقوط'' اور مضاف الیہ ''نجاست'' ہے لیکن محل الگ الگ ہے۔

تیسری مثال: یہ ہے کہ نابالغ لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا والد سے ولایت کے زوال کی علت ہے اور ولایت اِنکاح کا زوال حکم ہے اور یہی علت لڑکی میں پائی جائے تو لڑکی سے بھی ولایت اِنکاح کا زوال ہو جائے گا لہذا جو حکم (ولایت اِنکاح کا زوال) اصل (نابالغ لڑکے) کے حق میں ہے بعینہ وہی حکم (ولایت اِنکاح کا زوال) فرع (نابالغ لڑکی) کے حق میں بھی ہے لیکن اصل کا محل نابالغ لڑکا ہے اور فرع کا محل نابالغ لڑکی ہے کہ اصل اور فرع دونوں زوال ولایت کے حکم میں مشترک ہیں لیکن ہر ایک کا محل مختلف ہے۔

قولہ ومثال الاتحاد فی الجنس الخ: مصنف نے اتحاد فی الجنس کی بھی تین مثالیں ذکر کی ہیں اور اتحاد فی

الجنس کا معنی یہ ہے کہ جو حکم اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ ایک وصف میں تو مشترک ہو مگر دوسرے وصف میں مختلف ہو۔

اتحاد فی الجنس کی مثالیں:

پہلی مثال: یہ ہے کہ کثرت طواف غلاموں، لونڈیوں اور بچوں کے حق میں بار بار اجازت لینے میں جو حرج پیش آئے گا اس کے ساقط ہونے کی علت ہے لہذا کثرت طواف علت ہے اور حرج استیذان کا سقوط حکم ہے اور اسی علت کی وجہ سے بلی اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہوگا پس یہاں بھی علت کثرت طواف ہے اور حکم حرج نجاست کا سقوط ہے۔

اس مثال میں اتحاد فی الجنس کا اجراء اس طرح ہے کہ اصل اور فرع دونوں کی علت کثرت طواف ہے اور دونوں حکم کے ایک وصف میں شریک ہیں اور دوسرے وصف میں مختلف ہیں کہ اصل (غلام وغیرہ) کا حکم حرج استیذان کا سقوط ہے اور فرع (بلی) کا حکم حرج نجاست جھوٹے کا سقوط ہے لہذا اصل اور فرع دونوں مضاف (حرج) میں متحد ہیں لیکن مضاف الیہ (استیذان اور نجاست) میں مختلف ہیں کہ نفس حرج میں تو مشترک ہیں مگر نوعیت حرج میں مختلف ہیں۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ صغر لڑکی کے مال میں والد کے لیے ولایت تصرف کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے لڑکی کی ذات میں بھی والد کو ولایت حاصل ہوگی کہ اس مثال میں اتحاد فی الجنس کا اجراء اس طرح ہے کہ اصل اور فرع دونوں کی علت صغر ہے اور دونوں حکم کے ایک وصف میں شریک ہیں اور دوسرے وصف میں مختلف ہیں کہ اصل میں ولایت مال کا ثبوت ہے جب کہ فرع میں ولایت نفس کا ثبوت ہے اصل اور فرع دونوں نفس ولایت میں مشترک ہیں کہ دونوں کا مضاف لفظ ولایت ہے اور دونوں کا مضاف الیہ مختلف ہے کہ اصل کا مضاف الیہ "مال" ہے اور فرع کا مضاف الیہ "نفس" ہے۔

تیسری مثال: یہ ہے لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا والد سے ولایت فی المال کے زوال کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی ذات سے بھی والد کی ولایت فی النفس زائل ہو جائے گی قیاس اتحاد فی الجنس کا اجرا یہ ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں علت بلوغ مع العقل ہے اور حکم زوال ولایت ہے کہ دونوں مضاف (ولایت) میں تو شریک ہیں لیکن مضاف الیہ میں مختلف ہیں کہ اصل کا مضاف الیہ "مال" ہے اور فرع کا مضاف الیہ "نفس" ہے کہ دونوں متحد فی الجنس ہیں نہ کہ متحد فی النوع۔

قیاس متحد فی الجنس کے لیے ایک اہم قاعدہ:

قولہ ثم لابد فی ھذا النوع الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس متحد فی الجنس کے لیے ایک اہم قاعدہ ذکر کیا ہے کہ جس کے بغیر قیاس کی یہ قسم پائی ہی نہیں جاسکتی ہے قاعدہ یہ کہ "اتحاد فی الجنس" کے لیے تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے تجنیس علت کا لغوی معنی علت کو ہم جنس بنانا ہے اور عبارت میں تجنیس علت کا اصطلاحی معنی مراد ہے وہ یہ ہے کہ قیاس کی اس قسم میں علت کا اتنا عام ہونا ضروری ہے کہ وہ اصل اور فرع دونوں کو شامل ہو اگر علت عام نہ ہو کہ اصل میں تو پائی جائے مگر فرع میں نہ پائی جائے تو یہ تجنیس علت نہ ہوگی لہذا قیاس باطل ہوگا۔

قاعدے کی وضاحت مثال سے:

اس کی مثال یہ ہے کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو ولایت تصرف اس علت کی بناء پر حاصل ہے کہ صغیرہ اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے کہ ناسمجھ ہونے کی وجہ سے کما حقہ بیع وشراء کے معاملات کو ڈیل نہیں کرسکتی تو شریعت نے باپ کو مال میں تصرف کرنے کا اختیار دیا تاکہ بچی کے مال کے ساتھ جو مصالح وفوائد وابستہ ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں اسی طرح صغیرہ اپنے نفس میں خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لیے شریعت نے باپ کو نفس میں تصرف کرنے کا اختیار دیا تاکہ مناسب رشتہ ملنے کی صورت میں نکاح کرادے اس مثال سے تجنیس علت کا مفہوم صراحتاً واضح ہوگیا کہ لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسا عام معنی ہے کہ جو اصل (مال) اور فرع (لڑکی کی ذات) دونوں کو شامل ہے کہ جس طرح یہ علت مال میں پائی جاتی ہے اسی طرح یہی علت لڑکی کی ذات میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن امام شافعی کے قیاس میں تجنیس علت نہیں پائی جاتی اس طرح کہ ان کے نزدیک صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہے خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ لیکن صغیرہ ثیبہ ہو تو اس کے نفس میں امام شافعی کے نزدیک باپ کی ولایت ثابت نہیں۔

قولہ وعلی ھذا نظائرہ: مصنف فرماتے ہیں کہ جو تقریر میں ہم نے ذکر کیا ہے اسی پر تجنیس علت کی دوسری نظائر بھی ہیں کہ جہاں جہاں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہوگا وہاں تجنیس علت ضروری ہوگی جیسا کہ اتحاد فی الجنس کی پہلی مثال گزری ہے کہ کثرت طواف، حرج استیذان کے سقوط کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے کثرت طواف حرج نجاست کے سقوط کی بھی علت ہے اس مثال میں تجنیس علت اس طرح ہوگی کہ حرج اور تنگی کا پیش آنا ایسے عام معنی ہیں کہ جس طرح اس کا تعلق بار بار اجازت طلب کرنے سے ہے اسی طرح بلی اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے کے نجس ہونے سے بھی ہے لہذا احناف کے نزدیک قیاس متحد فی الجنس کے لیے تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے ورنہ قیاس باطل ہوگا۔

قیاس متحد فی النوع کا حکم:

قولہ وحکم القیاس الاول الخ: قیاس متحد فی النوع کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس اتنا قوی ہوتا ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے کے باوجود باطل نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اصل اور فرع دونوں علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی متحد ہوں گے اگر چہ اصل اور فرع علت کے علاوہ کسی دوسرے وصف میں جدا ہوں کیونکہ اصل اور فرع کا تمام اوصاف میں متحد ہونا ضروری نہیں اگر معترض نے اصل اور فرع کے درمیان کسی وصف سے فرق بیان کر بھی دیا تو یہ قیاس باطل نہ ہوگا مثلاً کوئی آدمی صغیر اور صغیرہ ثیبہ کے درمیان اس طرح فرق بیان کرے کہ صغیر پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ صغیرہ ثیبہ پر بھی باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو۔

وجہ فرق یہ ہے کہ صغیر نکاح سے بے خبر و جاہل ہوتا ہے کہ پہلی بار نکاح کر رہا ہے جب کہ صغیرہ ثیبہ نکاح سے ایک بار باخبر ہو چکی ہے اور اس سے حیا بھی ایک بار وطی کرانے سے کم ہو چکی ہے کہ صغیرہ ثیبہ ایک بار تجربہ کر چکی ہے لہذا اس پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہونی چاہیے اگر چہ صغیر بوجہ صغر کے نکاح سے عاجز ہے، اس پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہونی چاہیے لیکن ہم کہیں گے کہ معترض کے فرق بیان کرنے کے باوجود یہ قیاس نافذ ہی رہے گا باطل نہیں ہوگا کیونکہ صغر کی وجہ سے تصرف سے عاجز ہونا ایسی علت ہے کہ جس میں اصل (صغر) اور فرع (صغیرہ ثیبہ) دونوں متحد ہیں لہذا حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے تو باپ کو دونوں پر ولایت اجبار حاصل رہے گی اگر چہ اس علت کے علاوہ دیگر اوصاف میں بھی فرق ہو کہ ایک لڑکا ہے اور دوسری لڑکی ہے مگر اس فرق سے قیاس کی صحت پر کچھ اثر نہیں۔

قیاس متحد فی الجنس کا حکم:

قولہ وحکم القیاس الثانی الخ: قیاس متحد فی الجنس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی تجنیس علت کا انکار کر دے یہ کہے کہ یہ علت عام نہیں یا اصل اور فرع کے درمیان کوئی خاص فرق بیان کر دے تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا۔ مثلاً احناف یہ کہتے ہیں کہ صغیر پر علت صغر کی وجہ سے باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے تو اسی علت صغر کی وجہ سے صغیر کے نفس پر بھی باپ کو ولایت تصرف (ولایت اِنکاح) حاصل رہے گی کہ ولایت مال اور ولایت نفس دونوں حکم میں متحد فی الجنس ہیں لیکن اگر کوئی شخص تجنیس علت کا انکار کرتے ہوئے اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرے تو یہ قیاس

فاسد ہو جائے گا مثلاً کوئی معترض یہ کہے کہ باپ کے لیے مال میں ولایت تصرف کی "علت صغر" زیادہ مؤثر ہے بنسبت صغیر کی جان میں تصرف کرنے سے وہ اس طرح کہ مال میں تصرف کی ضرورت اکثر و بیش آتی ہے کہ صغیر کے کھانے لباس، رہائش، تعلیم و تربیت اور علاج معالجہ کی ضرورت کے پیش نظر مال میں ولایت تصرف کا ہونا قرین قیاس ہے جب کہ صغیر کے نفس میں ولایت انکاح کی حاجت ولایت مال کی بنسبت بہت کم ہے کہ لڑکا نابالغ ہے اور ابھی اس میں شہوت بھی نہیں اور نہ ہی اس کو شادی کی ضرورت ہے لہذا نفس میں ولایت تصرف کی "علت صغر" کا اثر کم ہے لہذا اس فرق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کو ولایت مال حاصل ہونے سے ولایت نفس کا حاصل ہونا لازم نہیں کہ باپ کے لیے صغیر کے نفس پر بھی ولایت انکاح حاصل رہے اس لیے تصرف فی النفس کی ولایت کو تصرف فی المال کی ولایت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا کہ معترض نے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان تجنیس علت کا انکار کیا ہے لہذا یہ قیاس فاسد ہو گیا۔

"وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْاِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقُ ذَالِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظْرِ إِلَيْهِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْاِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا بِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً وَنَظِيْرُهُ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أُعْطِيَ فَقِيْرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْاِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَتَحْصِيْلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هٰذَا فَنَقُوْلُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدِ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْاِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى ذَالِكَ الْوَصْفِ وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوْجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيْلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ بِقُرْبِهِ مَاءً لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّيَمُّمُ وَعَلَى هٰذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيْ وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ أَنْ يَّبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّ عِنْدَهُ يُوْجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِي صُوْرَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذَالِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلَى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيْلِهِ وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ

قَبْلَ التَّزْكِيَةِ وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمَسْتُوْرِ".

اور قسم ثالث کا بیان اور قسم ثالث وہ قیاس ہے جو ایسی علت کے ذریعے ہو کہ جس کا رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہونا ظاہر ہو اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم ایسا کوئی وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو حکم کے ثبوت کو واجب کرتا ہو اور وصف کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا تقاضا کرتا ہو اور موضع اجماع میں حکم اس وصف کے ساتھ مقترن بھی ہو تو حکم کی اس وصف کی جانب نسبت کردی جائے گی اس وصف کے حکم کے مناسب ہونے کی وجہ سے نہ کہ شریعت کے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دینے کی وجہ سے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم کسی ایسے شخص کو دیکھیں جس نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ظن غالب یہ ہوگا کہ اس شخص کا فقیر کو درہم دینا فقیر کی حاجت دفع کرنے اور ثواب حاصل کرنے کے لیے ہے جب یہ نظیر معلوم ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور حال یہ کہ اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہو تو حکم کے اس وصف کی جانب منسوب ہونے کا ظن غالب ہوگا اور شرع میں غلبہ ظن اس دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جو دلیل غلبہ ظن سے بڑھ کر ہو تو وہ بمنزلہ مسافر ہے کہ جب اس کے ظن میں یہ غالب ہو کہ اس کے قریب پانی ہے تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے اور اسی اصل پر تحری کے مسائل ہیں۔ اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ قیاس اصل اور فرع کے درمیان مناسب فرق بیان کرنے سے باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اس فرق کے وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب وصف موجود ہوگا جو اس وصف کے علاوہ ہوگا لہذا حکم کے اس وصف کی طرف نسبت کرنے کا ظن باقی نہیں رہے گا پس اب اس وصف اول سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ وہ حکم غلبہ ظن کی بناء پر تھا اور فرق بیان کرنے سے غلبہ ظن باطل ہوگیا اور اس بناء پر نوع اول پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ اور اس کی تعدیل کے بعد اس کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کرنے کے درجہ میں ہے اور نوع ثانی پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ سے پہلے اور ظہور عدالت کے وقت شہادت کے درجہ میں ہے اور نوع ثالث پر عمل کرنا مستور الحال آدمی کی شہادت کے درجہ میں ہے۔

چوتھے ماخذ علت کو تیسرا ماخذ قرار دینے کی وجہ:

قولہ وبیان التقسیم الثالث وھو القیاس بالعلۃ الخ: مصنف رحمہ اللہ اس سے قبل علت کے تین ماخذ:

ا: کتاب اللہ۔۲: سنت ۔۳: اجماع بیان کر چکے اب چوتھے ماخذ مجتہد کے اجتہاد واستنباط سے حاصل ہونے والی علت کو بیان کر رہے ہیں جب مجتہد کا اجتہاد علت کا چوتھا ماخذ ہے پھر مصنف نے اس کو تیسرا ماخذ کیوں قرار دیا؟ چوتھے ماخذ کو تیسرا ماخذ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے کتاب اللہ اور سنت کو علت کا ایک ماخذ قرار دیا ہے کہ کتاب وسنت دونوں نص کے تحت داخل ہیں لہذا اس لحاظ سے مصنف نے کتاب وسنت کو پہلی قسم اجماع کو دوسری اور اجتہاد کو تیسری قسم قرار دیا نیز کتاب وسنت اور اجماع کے لیے اول وثانی کا لفظ استعمال نہیں کیا جب کہ اجتہاد کے لیے ثالث کا لفظ استعمال کیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی دو قسموں اور تیسری قسم کے درمیان مصنف فرق کی طرف اشارہ کرنا چاہتے تھے کہ نصوص واجماع شرعی قطعی دلیلیں ہیں جب کہ قیاس شرعی دلیل تو ہے مگر ظن غالب کی بناء پر ہے۔

قولہ ظاهر وتحقیق ذالك الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے علت کے چوتھے ماخذ قیاس کو پیچیدہ ہونے کے باوجود ظاہر اس لحاظ سے کہا کہ آئندہ آنے والی تحقیق کو پڑھنے کے بعد اس قسم کی حقیقت ظاہر ہو جاتی ہے تحقیق یہ ہے کہ جب نص میں کسی ایسے وصف کو پائیں کہ جو حکم کے مناسب ہو تو حکم کی نسبت اسی وصف کی طرف کی جائے گی اور اس وصف کو حکم کی علت قرار دیا جائے گا اور یہی وصف اس حکم کے مناسب ہے اس وصف کے علت ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ شریعت نے اس وصف کو اس حکم کے لیے علت ہونے کی گواہی دی ہے بلکہ مجتہد نے اپنے اجتہاد سے اس وصف کو مناسب سمجھتے ہوئے علت قرار دیا ہے۔

وصف مناسب کی تعریف وتوضیح:

قولہ وهو بحال یوجب الخ: مصنف نے وصف مناسب کی تعریف یہ کی ہے کہ جب ایسے وصف کو پائیں کہ جو وجوب کو ثابت کرتا ہو اور ظاہری اعتبار سے اس کا تقاضا بھی کرتا ہو اور اسی وصف کے ساتھ اجماع میں حکم بھی ثابت ہو چکا ہو تو یہ وصف حکم کے مناسب ہوگا اور یہی وصف اس حکم کی علت ہوگا۔

تعریف کی توضیح وتشریح یہ ہے کہ اس وصف کی نسبت حکم کی طرف محض اس وجہ سے ہوگی کہ یہ وصف اس کے حکم میں مناسب ہے اور اجماع کے موقع پر یہ وصف علت بن کر اپنا اثر دکھا چکا ہے اور یہ ظاہری لحاظ سے علت معلوم ہوتا ہے مثلاً شراب حرام ہے مگر باری تعالیٰ نے حرام ہونے کی علت بیان نہیں کی اور شراب کے مختلف اوصاف ہیں کہ اس میں جھاگ آجاتی ہے، پینے سے صحت خراب ہو جاتی ہے، پیٹ پھول جاتا ہے، معدے وغیرہ کو نقصان دیتی ہے اور اس کا رنگ سرخ ہے وغیرہ لیکن ان امور میں سے کسی ایک کو حرام ہونے کی علت قرار دینا درست نہیں کہ ان میں

سے کوئی بھی وصف اجماع کے مقام میں حرمت کی علت نہیں بنا بلکہ اگر نشہ کے وصف کو حرمت کی علت قرار دیا جائے تو حکم کے مناسب بھی ہے کہ نشہ کی وجہ سے عقل مغلوب ہو جاتی ہے پھر انسان ہر طرح کے گناہ میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس وصف کو علت بنانا اس لیے مناسب ہے کہ اس وصف کے ساتھ اجماع کے مقام پر حکم ثابت ہو چکا ہے کہ تمام مجتہدین نے بالاجماع نشہ کے وصف کو حرام ہونے کی علت قرار دیا ہے لہٰذا یہ وصف حکم کے مناسب ہے۔

وصف مناسب کی تفہیم چند مثالوں سے:

قولہ ونظیرہ اذا رایںا شخصا الخ: وصف مناسب حکم کے لیے علت اس بناء پر نہیں کہ شریعت نے اس وصف کو علت قرار دیا ہے بلکہ ظاہری لحاظ سے ظن غلب کی وجہ سے اس وصف پر علت کا حکم لگتا ہے اس کی مثال دیتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے فقیر کو درہم دیا تو ہم یہی سمجھیں گے کہ فقیر کی حاجت روائی اور حصول ثواب کی نیت سے یہ درہم دیا ہے نہ کہ کسی اور غرض سے حالانکہ دیگر اوصاف بھی دینے کی وجہ ہو سکتے ہیں کہ خوبصورتی کے لحاظ سے یا علاقائی یا قومی ہونے کے لحاظ سے دیا ہو لیکن فقیر کو دیکھنے سے غالب گمان ہو جاتا ہے کہ محض حاجت روائی اور حصول ثواب کی خاطر درہم دیا ہے اور یہی وصف اس حکم کے مناسب بھی ہے لہٰذا جب غالب گمان کی وجہ سے کوئی وصف کسی حکم کی علت اجماع کے مقام میں کسی جگہ علت بن کر اپنا اثر دکھا چکا ہو تو اسی وصف کو حکم کی علت بنائیں گے مثلاً صغیر کے نفس پر باپ کو ولایت اِنکاح حاصل ہے اور اس ولایت کی علت بالاجماع وصف صغر ہے تو احناف کہتے ہیں کہ اسی وصف صغر کی وجہ سے صغیرہ کے نفس پر بھی باپ کو ولایت اِنکاح حاصل ہو گی کہ صغر ایک ایسا وصف ہے کہ جس کے ساتھ صغیر میں حکم بالاجماع ثابت ہو چکا ہے لہٰذا صغیرہ پر ولایت کی علت وصف صغر ہی کو بنانا حکم کے مناسب ہے نہ کہ وصف بکارت کو کہ جس طرح امام شافعی کا مؤقف ہے لہٰذا وصف صغر کی وجہ سے باپ کو ولایت اِنکاح صغیرہ باکرہ یا صغیرہ ثیبہ ہر دو پر حاصل رہے گی۔

شریعت میں ظن غالب کی حیثیت:

قولہ وغلبة الظن فی الشرع الخ: شریعت ظن غالب کو اس وقت معتبر مانتی ہے کہ جب ظن غالب سے اوپر کی دلیل معدوم ہو تو اس صورت میں ظن غالب پر عمل کرنا واجب ہے کہ ظن غالب کے ساتھ کئی شرعی احکام وابستہ ہیں مثلاً مسافر کو اگر ظن غالب یہ ہو کہ اس کے ارد گرد چاروں طرف ایک میل تک پانی نہیں تو اس کے لیے تیمم کر کے نماز پڑھنا واجب ہے اگر ظن غالب یہ ہے کہ پانی مل جائے گا تو پانی کی تلاش واجب ہو گی تیمم جائز نہ ہو گا اور اسی طرح ظن

غالب پر تحری کے مسئلے کی بنیاد بھی ہے کہ جب ظن غالب سے اوپر کی قوی دلیل موجود نہ ہو تو تحری واجب ہو گی مثلاً کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور قبلہ کی سمت بتلانے والا کوئی نہ ہو تو ظن غالب پر عمل کرتے ہوئے اسی جانب منہ کر کے نماز پڑھے گا کہ جس طرف اس کی تحری واقع ہو گی۔

علت کے ماخذ ثالث کا حکم:

قولہ وحکم ھذا القیاس الخ: مصنف یہاں سے اس قیاس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جو ایسی علت کے ذریعے حاصل ہو جو علت رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو جب تک اس قیاس کی علت متفق علیہ ہے تو قیاس کا حکم باقی رہے گا لیکن جب مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وصف مناسب میں فرق پایا جائے تو حکم باطل ہو جاتا ہے اس کی وضاحت و دلیل یہ ہے کہ جب کسی مجتہد نے اپنے اجتہاد سے جس وصف مناسب کو حکم کی علت قرار دیا ہے۔ اس پر معترض اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ اس حکم کی علت بننے کے لیے یہ وصف مناسب نہیں بلکہ دوسرا وصف اس حکم کی علت بننے کے مناسب ہے تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا لہذا جب دوسرا وصف مناسب موجود ہے تو پہلے وصف کی طرف جو حکم کی نسبت ظن غالب کی بناء پر تھی اب ظن غالب کے معدوم ہونے کی وجہ سے پہلا وصف علت بننے کے قابل نہ رہا تو اس وصف سے حکم بھی ثابت نہ ہو گا مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بچے کے مال پر زکوٰۃ کے وجوب کو بالغ آدمی کے مال پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح بالغ آدمی کے مال نصاب پر سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسی طرح بچے کے مال نصاب پر سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہو گی کیونکہ ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ فقیر کی حاجت روائی ہے لیکن احناف نے مقیس علیہ (بالغ آدمی) اور مقیس (بچہ) کے درمیان یوں فرق بیان کیا کہ اے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے وجوب زکوٰۃ کی علت فقیر کی حاجت روائی کے وصف کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ وصف حکم کے مناسب نہیں بلکہ وجوب زکوٰۃ کے مناسب دوسرا وصف تزکیہ مال اور تطہیر گناہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کی علت مال کو پاک کرنا اور اپنے آپ کو گناہوں سے صاف رکھنا ہے اور یہ ایک ایسا وصف ہے کہ جو اجماع کے مقام پر حکم کے ساتھ مل کر اثر دکھا چکا ہے اور آیت کریمہ سے بھی اس وصف کا علت بننا واضح ہوتا ہے ارشاد ربانی ہے: "خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا" اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم آپ ان کے مالوں سے زکوٰۃ وصول کریں ان کے ذریعے ان کے مالوں اور دلوں کو پاک وصاف کریں لہذا آیت سے معلوم ہوا کہ تطہیر گناہ اور تزکیہ مال کی علت مقیس (بچے) میں معدوم ہے کیونکہ بچہ غیر مکلف ہونے کی وجہ سے گناہوں سے پاک ہے جب کہ مقیس علیہ مکلف ہونے کی وجہ سے تطہیر گناہ اور تزکیہ مال کا حاجت مند ہے لہذا اسی فرق کے پائے جانے کی وجہ سے قیاس باطل ہو جائے گا اور بچے کے مال پر زکوٰۃ واجب نہ ہو گی۔

علت کے ماخذ ثلثہ میں فرق:

قولہ وعلی ھذا کان العمل الخ: مصنف نے علت قیاس کی تین اقسام بیان کی تھیں: ا: نص سے علت مستنبطہ۔ ۲: اجماع سے علت مستنبطہ۔ ۳: اجتہاد سے علت مستنبطہ۔ لہذا قیاس کی اقسام ثلثہ کی علت میں فرق کی بناء پر قیاس پر عمل کرنے میں بھی فرق پڑ جاتا ہے اسی فرق کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس کی قسم اول (نص سے مستنبط) پر عمل کرنا ایسا ہی ہے کہ جس طرح گواہوں کا تزکیہ یعنی عادل ہونے کو ثابت کر کے ان کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے کہ جس طرح اس فیصلے کے باطل ہونے کا احتمال نہیں اسی طرح قیاس کی قسم اول بھی باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی اور قیاس کی یہ قوی ترین قسم ہے۔

اور قیاس کی قسم ثانی (اجماع سے مستنبط) پر عمل کرنا ایسا ہی ہے کہ جس طرح گواہی کا تزکیہ (چھان بین) کرنے سے پہلے ہی ان کی ظاہری گواہی پر فیصلہ کر دیا ہو کہ جس طرح اس فیصلے پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح اس قیاس پر بھی عمل کرنا واجب ہے یہ قسم پہلی قسم کی طرح اتنی قوی نہیں کیونکہ اس فیصلے کے بعد بھی گواہوں کا فسق ظاہر ہونے پر فیصلہ ٹوٹنے کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح قیاس کی دوسری قسم بھی نقض کا احتمال رکھتی ہے بلکہ اس وصف کے علت ہونے پر اجماع سے صراحتاً یا اشارۃً دلالت نہیں ہوتی بلکہ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہر امام کے نزدیک یہ وصف بطور علت پایا جاتا ہے کہ دوسری قسم پر عمل تو واجب ہے لیکن قوت میں پہلی قسم سے کمزور ہے کہ جس کی علت پر نص وارد ہے اور قیاس کی قسم ثالث (اجتہاد سے مستنبط) پر عمل کرنا ایسا ہی ہے کہ جس طرح مستور الحال (فسق وعدل چھپا ہوا ہو) گواہوں کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے تو یہ فیصلہ واجب العمل ہوگا لیکن گواہوں کے احوال کی تحقیق کے بعد فسق ظاہر ہو جائے تو قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اسی طرح مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہے لیکن اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے وہ وصف علت نہیں بلکہ دوسرا وصف علت ہے تو یہ قیاس واجب العمل نہ رہے گا۔

"۴: فَصْلُ اَلْاَسْوِلَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَی الْقِیَاسِ ثَمَانِیَةٌ اَلْمُمَانِعَةُ وَالْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبُ وَالْعَکْسُ وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ اَمَّا الْمُمَانِعَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ وَالثَّانِیْ مَنْعُ الْحُکْمِ مِثَالُہٗ فِیْ قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهٖ لَیْلَةَ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَاْسٍ یَمُوْنُہٗ وَیَلِیْ عَلَیْهِ وَکَذٰلِكَ اِذَا قِیْلَ قَدْرٌ

الزّكوٰة واجبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَايَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ كَالدَّيْنِ قُلْنَا لَانُسَلِّمُ بِاَنَّ قَدْرَ الزَّكوٰةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ اَدَائُهُ وَاجِبٌ وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ اَدَائُهُ فَلَايَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالدَّيْنِ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ قُلْنَا لَانُسَلِّمُ اَنَّ الْاَدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُوْرَةِ الدَّيْنِ بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتّٰى يَخْرُجَ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ مَنْعِ الْحُكْمِ وَكَذَالِكَ اِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ قُلْنَا لَانُسَلِّمُ اَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغَسْلِ بَلْ اِطَالَةُ الْفِعْلِ فِي مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْرُوْضِ كَاِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِي بَابِ الصَّلٰوةِ غَيْرَ اَنَّ الْاِطَالَةَ فِي بَابِ الْغَسْلِ لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ كُلَّ الْمَحَلِّ وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِي بَابِ الْمَسْحِ بِاَنَّ الْاِطَالَةَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ وَكَذَالِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِي بَابِ النُّقُوْدِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا كَيْلَا يَكُوْنَ بَيْعُ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ غَيْرَ اَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَتَعَيَّنُ اِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا۔"

وہ سوالات جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں (۱) ممانعت۔ (۲) قول بموجب العلة۔ (۳) قلب۔ (۴) عکس۔ (۵) فساد وضع۔ (۶) فرق (۷) نقض۔ (۸) معارضہ۔ بہر حال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان دونوں میں سے ایک وصف کا انکار ہے اور دوسرا حکم کا انکار ہے منع الوصف کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقہ فطر، فطر کے سبب سے واجب ہوتا ہے پس وہ عید الفطر کی رات آدمی کے مر جانے سے ساقط نہ ہوگا ہم کہیں گے کہ ہم فطر کے سبب سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک صدقۃ الفطر اس راٴس کے سبب سے واجب ہوتا ہے جس راٴس کا مکلف آدمی خرچ برداشت کرتا ہے اور جس کا وہ مکلف آدمی ولی اور سرپرست ہوتا ہے اور اسی طرح جب یہ کہا جائے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے پس مقدار زکوٰۃ نصاب کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دین، ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے اور کوئی یہ کہے کہ واجب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے پس وجوب ادا نصاب کے ہلاک ہونے سے ساقط نہ ہوگا جیسا کہ

مطالبہ کے بعد دین ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں مدیون پر دین ادا کرنا واجب ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے یہاں تک کہ وہ مدیون تخلیہ کے ذریعے دین کی ذمہ داری سے نکل جائے اور یہ منع الحکم کے قبیل سے ہے۔اور اسی طرح جب کہا کہ باب وضو میں مسح رکن ہے تو غَسَلْ کی طرح مسح کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا ہم احناف کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ غسل کے اندر تثلیث مسنون ہے بلکہ مسنون مقدار مفروض پر زیادتی کرنے کی غرض سے محل فرض میں فعل کا دراز کرنا ہے جیسا کہ باب صلوٰۃ میں قیام اور قرات کا دراز کرنا ہے مگر باب غَسَل میں فعل غسل کا دراز کرنا بغیر تکرار کے متصور نہیں ہوگا فعلِ غَسل کے تمام محلِ غَسل کا استیعاب کر لینے کی وجہ سے اور غسل ہی کی طرح ہم مسح کے متعلق کہتے ہیں کہ اطالت مسح بطریق استیعاب مسنون ہے اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ بیع الطعام میں متعاقدین کا عوض پر باہمی قبضہ شرط ہے جیسا کہ سونے اور چاندی کی خرید وفروخت میں باہمی قبضہ شرط ہے ہم احناف کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نقود میں قبضہ شرط ہو بلکہ شرط نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ نہ ہو مگر بات یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نقود متعین ہی نہیں ہوتے مگر صرف قبضہ سے۔

قولہ الاسولة المتوجهة: اس سے قبل مصنف نے حجیت قیاس، شرائط قیاس اور رکن قیاس کے استنباط کی صورتوں کو ذکر کیا اب یہاں سے قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات کو نقل کر رہے ہیں ان اعتراضات کا تعلق اگرچہ علم مناظرہ سے ہے جیسا کہ درجہ عالیہ (للبنین) کے نصاب میں فن مناظرہ کی کتاب ''مناظرہ رشیدیہ'' میں ان اعتراضات کو تفصیلاً ذکر کیا گیا ہے مصنف نے اس فائدے کے پیش نظر ذکر کیا کہ ایک فریق دوسرے پر اس کے مقدمے کے کل اجزا یا بعض اجزا پر کس طرح اعتراض وارد کر سکتا ہے اور یہ اس کا دفاع کس طرح کرے گا۔لہذا مصنف نے پہلے اجمالاً اعتراضات کو ذکر کیا پھر تفصیلاً فرداً فرداً بحث کی ہے۔

آٹھ اعتراضات:

قولہ الممانعة الخ: مصنف نے پہلے اجمالاً آٹھ اعتراضات ذکر کیے ہیں: (۱) ممانعت۔(۲) قول بموجب العلة۔(۳) قلب۔(۴) عکس۔(۵) فساد وضع۔(۶) فرق۔(۷) نقض۔(۸) معارضہ۔

پہلا اعتراض: **ممانعت**: قولہ اما الممانعة فنوعان الخ: ممانعت باب مفاعلة کا مصدر ہے جس کا لغوی

معنی ایک دوسرے کو روکنا ہے ممانعت کا اصطلاحی معنی ہے کہ ''معترض معلل (مستدل) کی دلیل کے کل مقدمات یا بعض مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے''۔

ممانعت کی اقسام:

ممانعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) منع الوصف۔ (۲) منع الحکم۔

منع الوصف کی تعریف: کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اس وصف کے علت ہونے کا انکار کر دے اور یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے حکم کی علت قرار دیا ہے اس کو میں علت تسلیم نہیں کرتا بلکہ علت اس کے علاوہ دوسرا وصف ہے۔

منع الوصف کی پہلی مثال:

قوله مثالهم فی قولهم صدقة الفطر الخ: منع الوصف کی مثال یہ ہے کہ شوافع فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب فطر (کھانے پینے کا زمانہ شروع ہونا) ہے اور صدقہ فطر کے حکم میں احناف اور شوافع متفق ہیں کہ صدقہ فطر واجب ہے مگر سبب میں اختلاف ہے کہ امام شافعی کے نزدیک صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے اور جب کھانے پینے کا وقت شروع ہو جائے تو صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک صدقہ فطر میں حکم کی اضافت سبب کی طرف ہے اور صدقہ کے وجوب کا سبب فطر ہے کہ فطر کا وقت انتیس یا تیس رمضان کا سورج غروب ہونے سے شروع ہو جاتا ہے لہذا جس شخص نے فطر کے وقت کو پالیا تو اس پر صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے تو جو شخص عید الفطر کا چاند نظر آنے کے بعد رات کو فوت ہو گیا تو اس سے صدقہ فطر کا وجوب ساقط نہ ہوگا "قلنا" سے مصنف نے احناف کی طرف سے کہا کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ فطر، صدقہ کے واجب ہونے کی علت ہے بلکہ صدقہ کے واجب ہونے کی علت دوسرا وصف ہے وہ سر کا موجود ہونا ہے کہ جس سر کا مکلف شخص خرچ برداشت کرتا ہے اسی وجہ سے صدقۃ الفطر کو زکوۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے لہذا معلل نے جس وصف (فطر) کو علت قرار دیا تو معترض نے اس کا انکار کر کے دوسرے وصف کو علت قرار دیا یہ منع الوصف ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صدقہ فطر میں حکم کی اضافت سبب کی طرف نہیں بلکہ یہ اضافت تخصیص کے لیے ہے کہ یہ صدقہ، فطر کے ساتھ خاص ہے۔ چونکہ فطر، صوم کی ضد ہے اور صوم صبح صادق سے شروع ہوتا ہے لہذا صدقہ فطر بھی صبح صادق ہی سے واجب ہوگا اسی وجہ سے امام

اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عید الفطر کا چاند نظر آنے کے بعد صبح صادق سے پہلے کوئی فوت ہو گیا تو اس کا صدقہ فطر واجب نہ ہوگا اگر عید الفطر کی رات بچہ پیدا ہو گیا یا کوئی کافر مسلمان ہو گیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صدقہ فطر واجب ہوگا چونکہ وجوب کے وقت بچہ موجود ہے اور کافر مسلمان ہو گیا ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صدقہ فطر واجب نہ ہوگا کیونکہ فطر (غروب آفتاب) کے وقت بچہ موجود نہ تھا اور کافر اہل ہی نہ تھا تو واجب بھی نہ ہوگا۔

منع الوصف کی دوسری مثال:

قولہ وکذالک اذا قیل قدر الزکوٰۃ الخ: مثال سے قبل بطور تمہید یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ صاحب نصاب کے مال پر سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے لیکن اگر سال گزرنے کے بعد ادائیگی سے قبل سارا مال ہی ہلاک ہو جائے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی اب منع الوصف کی مثال دیکھیے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقدار زکوٰۃ، واجب فی الذمہ کی علت ہے اور اس کا حکم وجوب کا باقی رہنا ہے لہذا مال نصاب کے ہلاک ہو جانے کے باوجود زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہ ہوگی کہ جب تک ادا نہیں کرے گا کہ جس طرح دین مدیون کے ذمہ واجب رہتا ہے اگرچہ تمام مال ہی ہلاک کیوں نہ ہو جائے لیکن دین مدیون کے ذمہ باقی رہے گا اسی طرح مال نصاب کے ہلاک ہو جانے کے باوجود وجوب باقی رہے گا۔ گویا امام شافعی نے مقدار زکوٰۃ کو علت اور واجب کے باقی رہنے کو حکم قرار دیا ہے۔ قلنا سے مصنف نے احناف کی طرف سے جواباً کہا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ بقائے وجوب کی علت مقدار زکوٰۃ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ صاحب نصاب پر زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے لہذا مقدار زکوٰۃ کی ادائیگی واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور واجب کا باقی رہنا اس کا حکم ہے لہذا نصاب ہی ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت بھی باقی نہ رہی تو ادائیگی بھی ذمہ سے ساقط ہو گئی کیونکہ وجوب کا سبب ہی جاتا رہا۔

دونوں اماموں کے نزدیک تعبیر میں دقیق فرق:

امام شافعی نے مقدار زکوٰۃ کے وجوب کو بقاء واجب کی علت قرار دیا ہے اس لیے ان کے نزدیک وجوب علت کی وجہ سے واجب ساقط نہ ہوگا جب کہ امام اعظم نے مقدار زکوٰۃ کی ادائیگی کو بقاء واجب کی علت قرار دیا ہے اس لیے ان کے نزدیک ادائیگی کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے واجب ساقط ہو جاتا ہے۔

قولہ ولئن قال الواجب اداءہ الخ: مصنف نے اس سے قبل ممانعت کی پہلی قسم منع الوصف کی دو مثالیں پیش کی ہیں، ان سے فراغت کے بعد منع الحکم کی تین مثالیں پیش کر رہے ہیں مثالوں سے قبل منع الحکم کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔

منع الحکم کی تعریف:

منع الحکم کی تعریف یہ ہے کہ معلل نے جو حکم ثابت کیا ہے معترض اس حکم کا انکار کر دے اور یوں کہے جو آپ نے وصف و علت بیان کی ہے وہ ہمیں تسلیم ہے لیکن جو حکم آپ نے ثابت کیا ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرا حکم ثابت ہوتا ہے۔

منع الحکم کی پہلی مثال:

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب زکوٰۃ واجب ہو جائے تو اس کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے لہٰذا مال کی ہلاکت کے باوجود زکوٰۃ کا وجوب ساقط نہیں ہوگا کہ جس طرح قرض خواہ کا دین کے مطالبے کے بعد مقروض پر دین کی ادائیگی واجب ہو جاتی ہے اور مال کے ہلاک ہو جانے کے باوجود مقروض سے دین ساقط نہیں ہوتا بلکہ وجوب ادا کا حکم باقی رہتا ہے اسی طرح نصاب زکوٰۃ کے ہلاک ہو جانے کے باوجود وجوب ادا کا حکم باقی رہے گا۔ احناف منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ قائل نے مقروض پر ادا دین کے مطالبہ کے بعد ادائیگی کو واجب قرار دیا ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ مقروض کا اپنے مال سے بقدر دین منع نہ کرنا حکم ہے کہ مقروض اپنے مال اور قرض خواہ کے درمیان حائل نہ ہو، تاکہ قرض خواہ اپنا دین لے لے اگر قائل کے قول کے مطابق وجوب ادا کو حکم قرار دیں تو قرض خواہ کا دین لینے کی صورت میں مقروض کا بری الذمہ نہ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس صورت میں اخذ حق تو ہے مگر ادا نہیں حالانکہ سب کے نزدیک اخذ حق کی صورت میں بھی مقروض بری الذمہ ہو جاتا ہے لہٰذا قرض خواہ اور مقروض کے مال کے درمیان تخلیہ حکم ہے نہ کہ وجوب ادا، کہ قائل نے وجوب ادا کو حکم قرار دیا ہے جب کہ ہم نے اس کا انکار کر دیا ہے اور قرض خواہ کے منع نہ کرنے کو حکم قرار دیا ہے۔ مصنف نے فرمایا کہ یہ مثال منع الحکم کے قبیل سے ہے نہ کہ منع الوصف کے قبیل سے۔

منع الحکم کی دوسری مثال:

وکذلک اذا قال المسح الخ: منع الحکم کی مثال سے قبل بطور تمہید یہ بات یاد رہے کہ وضو میں سر کے چوتھائی

حصے کا مسح کرنا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہے اور ایک ہی پانی کے ساتھ تمام سر کا مسح کرنا سنت ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایک یا دو بالوں کا مسح کرنا فرض ہے اور پورے سر کا تین بار جدید پانی سے مسح کرنا سنت ہے اب مصنف کی بیان کردہ مثال کی وضاحت سنیے کہ کوئی شافعی مسلک والا شخص یہ کہے کہ جس طرح اعضاء مغسولہ (ہاتھ، منہ اور پاؤں) میں ایک بار دھونا فرض اور تین بار دھونا سنت ہے لہذا اسی طرح مسح راُس میں بھی ایک بار مسح کرنا فرض ہے اور تین بار مسح کرنا سنت ہوگا کہ دونوں کے درمیان قدر مشترک ''رکنیت'' کا ہونا ہے لہذا تین بار مسح کرنا حکم ہے جب کہ احناف منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اعضاء مغسولہ کو تین بار دھونا مسنون ہے بلکہ مسنون تو محل غسل کو دراز کرنا ہے اور محل غسل منہ، ہاتھ اور پاؤں ہیں کہ جس طرح نماز میں سنن و واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے ہیں مثلاً نماز میں فرض قرأت چھوٹی تین آیات یا ان کے قائم مقام ایک بڑی آیت ہے جب کہ سنت قرأت طوال مفصل، اوساط مفصل اور قصار مفصل کی تفصیل کے ساتھ مشہور ہے کہ سنت قرأت کی ادائیگی فرض قرأت پر زیادتی کے ساتھ ادا ہو جائے گی لیکن وضو کے باب میں اعضاء مغسولہ کے محلِ فرض کو دراز کرنے کی صورت، عضو ممسوح کی صورت سے کچھ مختلف ہے کہ جس کو مصنف نے ''غیر ان الاطالۃ الخ'' سے بیان کیا کہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعضاء مغسولہ میں تکرار کے بغیر فعل کو دراز کرنا ممکن نہیں اس لیے کہ اگر ہم ہاتھوں کو کندھوں تک اور پاؤں کو پنڈلی یا گھٹنے تک دھونے کا حکم دیں تو یہ حکم محل فرض سے تجاوز کر جائے گا اور یہ مامور بہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہاتھوں میں دھونے کا حکم کہنیوں تک ہے اور پاؤں میں ٹخنوں تک لہذا اعضاء مغسولہ میں تکمیلِ فرض کے لیے تین بار تکرار کو مسنون قرار دینا پڑا جب کہ سر کے مسح میں فعل مسح کو بغیر تکرار کے بھی دراز کرنا ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک بار مکمل سر کا مسح کیا جائے تو سنت ادا ہو جاتی ہے کہ ایک چوتھائی حصہ فرض باقی سر کا گھیرنا سنت کہلائے گا کہ جب سنت سے فرض کی تکمیل ہو چکی کہ جس کے لیے سنت مشروع ہے تو تثلیث کا حکم دینا درست نہیں کیونکہ مقصود تو تکمیلِ فرض ہے لہذا استیعاب راُس کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کرنا درست نہیں۔

منع الحکم کی تیسری مثال:

وکذالك يقال التقابض في بيع الطعام الخ: مثال سے قبل یہ بات پیش نظر رہے کہ سونے اور چاندی کی باہمی بیع ہو تو مجلس عقد میں بائع اور مشتری کا ان پر قبضہ کرنا شرط ہے اگر مجلس عقد میں قبضہ نہیں کیا تو بالاتفاق بیع فاسد ہے سونے، چاندی کی بیع کو بیع الصرف کہتے ہیں لیکن اگر سونے، چاندی کے علاوہ باہمی بیع ہو مثلاً غلے کی غلے کے بدلے میں تو امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک مجلس عقد میں قبضہ شرط نہیں اب مثال دیکھیے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس

طرح سونے اور چاندی میں باہمی بیع ہوتو مجلس عقد میں قبضہ شرط ہے اسی طرح جب غلے کی بیع غلے کے عوض ہوتو بائع اور مشتری کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے کہ مقیس علیہ اور مقیس میں "قدر مشترک" ان کا اموال ربویہ میں سے ہونا ہے جب کہ احناف منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ سونے اور چاندی کی بیع میں قبضہ شرط ہے بلکہ عوضین کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار سے نہ ہو جائے کہ جس کی ممانعت حدیث میں ہے لہذا احناف کے نزدیک نقود میں قبضہ شرط نہیں تعیین شرط ہے یہ الگ بات ہے کہ نقود کی تعیین قبضے ہی سے ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نقود متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے بلکہ ۱۰ روپے خریدتے وقت دکھائے گے ان کی جگہ دوسرے ۱۰ روپے بھی دیے جا سکتے ہیں لیکن نقود کی تعیین قبضے کے بغیر نہیں ہوسکتی لہذا تعیین کے لیے قبضہ ضروری قرار پایا جب کہ غلے کی بیع غلے کے عوض ہوتو وہاں نقود کی طرح قبضہ شرط نہیں کیونکہ غلے کی تعیین اشارے سے بھی ہوسکتی ہے کہ جب مقصود اشارے سے حاصل ہو جاتا ہے تو قبضہ کی شرط لگانے کی حاجت نہیں لہذا احناف منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں کہ نقود میں قبضہ شرط نہیں بلکہ تعیین شرط ہے یہ بات الگ ہے کہ نقود میں تعیین کی صورت قبضہ ہی ہے۔

"وَاَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ اَنَّ مَعْلُوْلَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغُسْلِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ قُلْنَا الْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ وَكَذٰلِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّهُ وُجِدَ التَّعْيِيْنُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَاِنْ قَالَ (الشَّافِعِيُّ رحمۃ اللہ علیہ) لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَا يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّ التَّعْيِيْنَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذٰلِكَ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ وَهٰهُنَا وُجِدَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ"۔

اور بہرحال قول بموجب العلۃ تو وہ وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس علت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعوی کیا ہے اور قول بموجب العلۃ کی مثال یہ ہے کہ وضو میں کہنی حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوا

کرتی ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے پس کہنی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہذا وہ بغیر تعیین کے جائز نہ ہوگا جیسا کہ قضا۔ ہم احناف کہتے ہیں کہ فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا مگر یہاں شریعت کی جانب سے تعیین پائی گئی اور اگر امام شافعی یہ کہیں کہ رمضان کا روزہ بندے کی جانب سے تعیین کے بغیر جائز نہیں جیسا کہ قضا ہم کہیں گے کہ قضا بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتی مگر قضا کے اندر تعیین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں تو اسی وجہ سے قضا میں بندے کی طرف سے تعیین شرط ہوگی اور رمضان کے روزے میں شریعت کی جانب سے تعیین پائی گئی تو بندے کا متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

قوله واما القول بموجب العلة فهو تسليم الخ: مصنف نے اس سے قبل منع الحکم کو بیان کیا اس سے فراغت کے بعد دوسرے اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اس اعتراض کا نام ''قول بموجب العلة'' ہے۔

اصطلاحی تعریف: ''معترض معلل کی بیان کردہ علت کو تسلیم کرے لیکن معلل کے بیان کردہ حکم کا انکار کرے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے حکم کو بیان کرے'' خلاصہ یہ ہے کہ قول بموجب العلة میں علت تو مسلم ہوتی ہے مگر حکم (معلول) ممنوع ہوتا ہے۔

پہلی مثال: قوله ومثاله المرفق حد في باب الوضو الخ: مثال کی وضاحت سے قبل بطور تمہید یہ اختلاف پیش نظر رہے کہ جمہور احناف کے نزدیک وضو میں کہنیوں کو دھونا فرض ہے جب کہ امام زفر کے نزدیک کہنیوں کا دھونا فرض نہیں اب مثال کی وضاحت یہ ہے کہ امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ کہنیاں وضو میں دھونے کے حکم میں داخل نہیں۔ ان کی دلیل وعلت یہ ہے کہ آیت وضو میں مرفقین (کہنیوں) کو دھونے کی حد قرار دیا گیا ہے جب کہنیاں وضو میں حد ہیں تو اس علت کی بناء پر حکم یہ ہوگا کہ کہنیاں دھوئے کے حکم میں داخل نہ ہوں گی جیسا کہ حد کے بارے میں قاعدہ ہے: ''الحد لا يدخل في المحدود'' کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔ جب کہنیاں حد ہیں اور بازو کا ماقبل حصہ محدود ہے تو کہنیاں دھونے کے حکم کے تحت داخل نہ ہوں گی لہذا ان کا دھونا وضو میں فرض نہیں ہوگا جب کہ جمہور احناف امام زفر کی بیان کردہ علت کو تسلیم کرتے ہیں کہ مرفقین حد ہے لیکن اس کا یہ حکم نہیں کہ کہنیوں کا دھونا وضو میں فرض نہیں بلکہ اس علت کا حکم یہ ہے کہ کہنیوں کو دھونا فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مرفقین حد ساقط ہے حد داخل نہیں یہ حد ساقط بازو کے اس حصے کی ہے کہ جس کو دھونے کے حکم سے خارج کیا گیا اور وہ مرفقین کا ماوراء ہے کہ اگر حدِ ساقط نہ ہوتی تو تمام بازو کو دھونا فرض ہوتا بقول امام زفر کے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی تو یہاں بھی حدِ ساقط مسقوط عنہ میں داخل نہیں

بلکہ مغسول میں داخل ہے اس لیے مرفقین کا دھونا فرض ہے۔ جمہور کا بیان کردہ حکم امام زفر کے بیان کردہ حکم سے بالکل خلاف ہے کہ علت (حد) کو تسلیم کرتے ہوئے مرفقین کو مغسول کے تحت داخل کیا نہ کہ مسقوط عنہ کے تحت داخل کیا۔ (اسی مسئلے کی دوسرے انداز میں تحقیق کے لیے کتاب اللہ کی پچیسویں فصل ملاحظہ کیجیے)۔

دوسری مثال: وكذالك يقال صوم رمضان الخ: مثال کی وضاحت سے قبل یہ بات یاد رہے کہ احناف کے نزدیک اداء رمضان کا روزہ مطلق نیت کے ساتھ درست ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک اداء رمضان کے روزوں کی تعیین بندے کی طرف سے ضروری ہوگی اب مثال کی وضاحت یہ ہے کہ امام شافعی نے اداء رمضان کو قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح قضاء رمضان میں روزے کی تعیین بندے کی طرف سے بالاتفاق ضروری ہے تو اسی طرح اداء رمضان میں بھی روزے کی تعیین ضروری ہوگی کہ دونوں (مقیس علیہ اور مقیس) کے درمیان علت مشترک ''فرض'' ہونا ہے اور حکم تعیین نیت ہے لہذا اداء رمضان میں تعیین نیت ضروری ہوگی یوں کہیے کہ میں اداء رمضان کا روزہ رکھتا ہوں اور مطلق نیت سے روزہ ادا نہ ہوگا جب کہ احناف جواب میں کہتے ہیں کہ ہمیں علت (فرض ہونا) تو تسلیم ہے لیکن حکم تسلیم نہیں کیونکہ اداء رمضان میں مطلق تعیین کافی نہیں بلکہ بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے کیونکہ اداء رمضان میں تعیین صوم خود شریعت کی جانب سے موجود ہے کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے: "اذا انسلخ شعبان فلاصوم الا عن رمضان" کہ جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو سوائے رمضان کے اور کوئی روزہ نہیں جب شریعت کی جانب سے تعیین پائی گئی تو بندے کی تعیین ضروری نہیں کیونکہ شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہے لہذا اداء رمضان میں مطلق نیت کافی ہے۔

سوال وجواب:

قولہ وان قال لایجوز الخ: "وان قال" سے مصنف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں کہ جب قضاء رمضان میں بندے کی جانب سے تعیین ضروری ہے تو اداء رمضان میں بھی بندے کی جانب سے تعیین ضروری ہوگی؟ مصنف نے اس اعتراض کا جواب "قلنا" سے یوں دیا کہ قضاء رمضان کے روزے میں بندے کی تعیین اس لیے ضروری ہے کہ اس میں شریعت کی جانب سے تعیین نہیں بلکہ قضا کا وقت مطلق ہے۔ کہ ان ایام میں قضاء کے علاوہ نذر، نفل اور کفارہ وغیرہ کے روزے رکھے جاسکتے ہیں اس لیے قضاء رمضان میں بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے جب کہ اداء رمضان میں شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے لہذا تعیین شرعی کے موجود ہوتے

ہوئے تعیین عبد کو ضروری قرار دینا راجح کو مرجوح اور افضل کو مفضول قرار دینے کے مترادف ہے اس لیے تعیین شرعی تعیین عبد سے بدرجہا افضل ہے۔

"وَاَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَّجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُوْلاً لِذَالِكَ الْحُكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَرْيَانُ الرِّبٰوا فِي الْكَثِيْرِ يُوْجِبُ جَرْيَانَهُ فِي الْقَلِيْلِ كَالْاَثْمَانِ فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ قُلْنَا لَابَلْ جَرْيَانُ الرِّبٰوا فِي الْقَلِيْلِ يُوْجِبُ جَرْيَانَهُ فِي الْكَثِيْرِ كَالْاَثْمَانِ وَكَذَالِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُلْتَجِي بِالْحَرَمِ حُرْمَةَ اِتْلَافِ النَّفْسِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ الطَّرْفِ كَالصَّيْدِ قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ اِتْلَافُ الطَّرْفِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَاِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُوْلَةً لِذَالِكَ الْحُكْمِ لَاتَبْقٰى عِلَّةً لَهُ لِاِسْتِحَالَةِ اَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُوْلاً لَهُ وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ اَنْ يَّجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِمَا اِدَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِضِدِّ ذَالِكَ الْحُكْمِ فَيَصِيْرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ اِنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَيُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهُ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَايُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ"۔

اور بہر حال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ معترض اس چیز کو کہ جس کو معلل نے حکم کی علت بنایا ہو معلول قرار دے اور قلب کی اس قسم کی مثال مسائل شرعیہ میں کثیر مقدار میں ربا کا جاری ہونا قلیل مقدار میں ربا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ سونے چاندی میں پس ایک مٹھی غلے دو مٹھی کھانے کے عوض فروخت کرنا حرام ہوگی ہم احناف کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ قلیل مقدار میں ربا جاری ہونا کثیر مقدار میں ربا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ سونے چاندی میں اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے مباح الدم شخص کے مسئلہ میں جان کو ہلاک کرنے کی حرمت اعضاء کو ضائع کرنے کی حرمت کو ثابت کرتی ہے جیسا کہ شکار، ہم احناف نے کہا کہ اعضاء کو ضائع کرنے کی حرمت جان کو ہلاک کرنے کی حرمت کو ثابت کرتی ہے جیسا کہ شکار پس جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول قرار دیا گیا تو اب وہ علت اس حکم کی علت نہ رہے گی اس بات کے محال ہونے کی وجہ

سے کہ شے واحد کسی شے کی علت بھی ہو اور اس شے کا معلول بھی ہو۔ اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسائل اس وصف کو کہ جس کو معلل نے حکم کی علت بنایا ہے جس کا اس نے دعوی کیا اس حکم کی ضد کی علت بنا دے پس وہ وصف مسائل کے لیے حجت ہوگا بعد اس کے کہ وہ وصف پہلے معلل کے لیے حجت تھا قلب کی دوسری قسم کی مثال رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہذا اس کے لیے تعیین شرط ہوگی جیسا کہ قضا ہم نے کہا کہ جب روزہ فرض ہے اس کے لیے تعیین شرط نہ ہوگی بعد اس کے کہ جو دن اس روزے کے لیے متعین ہو گیا ہو جیسا کہ قضاء۔

قولہ واما القلب فنوعان احدھما الخ: اس سے قبل مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "قول بموجب العلۃ" کو بیان کیا ہے اب قیاس پر وارد ہونے والے تیسرے اعتراض "قلب" کا آغاز کر رہے ہیں۔

قلب کا لغوی معنی:

لغت میں قلب کا معنی پلٹنا اور الٹ دینا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) کسی چیز کے نچلے حصے کو اوپر اور اوپر والے حصے کو نیچے کر دینا جیسا کہ گلاس کو الٹ دینا (۲) کسی چیز کے اندر والے حصے کو باہر اور باہر والے حصے کو اندر کر دینا جیسا کہ جراب۔

قلب کا اصطلاحی معنی:

اہل اصول کے نزدیک قلب دو معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے لہذا دو معنوں کے لحاظ سے اصطلاحی طور پر قلب کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم کی تعریف:

"معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اس کو معلول قرار دے" اسی تعریف کو مصنف نے "احدھما ان یجعل الخ" سے بیان فرمایا۔

پہلی قسم پر پہلی مثال:

ومثالہ فی الشرعیات جریان الربوٰ الخ: مثال پر بحث کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ مسئلہ یاد رہے کہ ایک مٹھی غلہ کی بیع دو مٹھی غلہ کے عوض جائز ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہیں احناف کے نزدیک یہ بیع جائز ہے جب کہ

امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے لیکن سونے چاندی کی مقدار قلیل ہو یا کثیر ان کو کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ اب مثال ملاحظہ کیجیے حضرت امام شافعی نے غلے کو سونے و چاندی پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح سونے اور چاندی میں قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار ان کو باہم کمی بیشی کے ساتھ بیچنا سود ہے جو کہ حرام ہے اسی طرح غلے کی مقدار قلیل ہو یا کثیر اس کو کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا حرام ہے کہ امام شافعی کے اس قیاس کے مطابق غلے (مقیس) کی کثیر مقدار میں ربوٰ کا جاری ہونا علت ہے اور قلیل مقدار میں ربوٰ کا جاری ہونا معلول ہے کہ جس طرح سونے چاندی (مقیس علیہ) کی کثیر مقدار میں ربوٰ حرام ہے تو قلیل مقدار میں بھی ربوٰ حرام ہے لہٰذا اسی طرح ایک مٹھی غلے کی بیع دو مٹھی غلے کے عوض بیچنا بھی حرام ہے۔

احناف کا جواب بطور قلب:

قولہ قلنا لا بل الخ: احناف جواباً کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ ایسے نہیں جیسے تم نے بیان کیا بلکہ معاملہ اس کے الٹ ہے کہ مقدار قلیل میں ربوٰ کا جاری ہونا علت ہے اور مقدار کثیر میں ربوٰ کا جاری ہونا معلول ہے اور غلے کی قلیل مقدار وہ ہے کہ جس کو شرعی پیمانے میں ناپا جا سکتا ہو اور جسے شریعت نے شرعی پیمانہ قرار دیا ہو وہ نصف صاع ہے اور ایک مٹھی شرعی پیمانے کے تحت نہیں آتی لہٰذا یہ قلیل مقدار میں داخل نہیں جب ربوٰ کی علت نہیں پائی گئی تو ایک مٹھی کے عوض دو مٹھی لینا سود نہ ہوا کہ جس طرح سونے اور چاندی کی قلیل مقدار میں ربوٰ کا جاری ہونا علت ہے اور کثیر مقدار میں ربوٰ کا جاری ہونا معلول ہے۔ جب کہ سونے اور چاندی کی قلیل مقدار کو تولنے کے پیمانے موجود ہیں اور وہ شریعت کے نزدیک ماشے اور رتیاں ہیں لہٰذا جب سونے اور چاندی کی قلیل مقدار میں ربوٰ حرام ہے تو کثیر مقدار میں بھی ربوٰ حرام ہوگا اسی طرح غلے کی قلیل مقدار میں (نصف صاع) ربوٰ حرام ہے تو کثیر مقدار میں بھی ربوٰ حرام ہوگا، اب قلب کی صورت دیکھیے کہ امام شافعی نے کثیر مقدار میں ربوٰ جاری ہونے کو علت اور قلیل مقدار کو معلول قرار دیا جب کہ ہم نے قلیل مقدار میں ربوٰ جاری ہونے کو علت اور کثیر مقدار کو معلول قرار دیا۔

قولہ: وکذلك فی مسئلة الملتجی الخ: مثال سے پہلے نفس مسئلہ سمجھیں کہ "ملتجی بالحرم" اس شخص کو کہتے ہیں کہ جو جرم کرنے کے بعد حرم پاک میں پناہ لے لے اگر کوئی شخص کسی کا کوئی عضو کاٹنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے تو امام شافعی اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک بالاتفاق حرم میں ہی قصاص لیا جائے گا لیکن اگر جان سے مارنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے تو امام اعظم کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز نہیں بلکہ کھانا پینا بند کر کے نکلنے پر

مجبور کیا جائے گا جب حرم سے باہر نکلے تو قصاصاً قتل کیا جائے گا جب کہ امام شافعی کے نزدیک حرم میں ہی قتل کیا جائے گا کہ امام شافعی نے قتل نفس کو تلف عضو پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح تلف عضو کی صورت میں حرم میں قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح قتل نفس کی صورت میں بھی حرم میں ہی قصاص لیا جائے گا کہ ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ "جنایت" ہے، اب مصنف کی تقریر ملاحظہ کیجیے کہ امام شافعی نے فرمایا کہ قتلِ نفس، تلفِ عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ جس طرح حرم میں حالت احرام میں کسی جانور کو قتل کرنا حرام ہے تو اسی علت کی بناء پر جانور کے کسی عضو کو تلف کرنا بھی حرام ہے چونکہ نفس اور عضو کے درمیان علت مشترکہ "حرمت" ہے لہٰذا اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے شخص کے متعلق مسئلے میں قتل نفس کا حرام ہونا علت ہے اور تلف عضو کا حرام ہونا معلول ہے لہٰذا علت (قتل نفس کا حرام ہونا) کے پائے جانے کی وجہ سے معلول (تلف عضو کا حرام ہونا) کا پایا جانا ضروری ہے ورنہ حکم کا علت سے تخلف لازم آئے گا کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے تو نتیجہ یہ نکلا کہ نفس کو بھی قصاصاً قتل کرنا حرم میں جائز ہونا چاہیے۔

احناف کا جواب بطور قلب:

قوله قلنا بل حرمة اتلاف الطرف الخ: احناف کہتے ہیں کہ ملتجی بالحرم کا مسئلہ ایسے نہیں کہ جس طرح تم نے بیان کیا بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ تلف عضو کا حرام ہونا قتل نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ تلف عضو کا حرام ہونا علت ہے، معلول نہیں اور قتل نفس کا حرام ہونا معلول ہے علت نہیں کہ جس طرح شکار کے مسئلے میں حرم کے اندر شکار کا عضو کاٹنا حرام ہے اسی طرح اس کو جان سے مار ڈالنا بھی حرام ہے۔

اعتراض: اگر کوئی معترض احناف کے اس قلب پر یہ اعتراض کردے کہ جب احناف کے نزدیک حرم میں تلف عضو شکار کی طرح ہے کہ جس طرح شکار کا عضو کاٹنا حرام ہے تو اسی طرح ملتجی بالحرم کا عضو بھی قصاص میں کاٹنا حرم میں حرام ہونا چاہیے حالانکہ آپ کے نزدیک عضو کو بطور قصاص کاٹنا جائز ہے؟

جواب: معترض کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ حرم میں تلف عضو کا بطور قصاص کاٹنا حرام ہونا چاہیے مگر اعضاء اموال کے درجے میں ہیں کہ جس طرح کوئی مالی نقصان کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے تو اس مالی سے تاوان حرم ہی میں لے لیا جائے گا اسی طرح کوئی کسی کا عضو کاٹنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے تو وہیں پر قصاص لیا جائے گا لہٰذا امام اعظم کے نزدیک "من دخله كان آمنا" کے تحت اعضاء داخل نہیں صرف نفس داخل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ امام شافعی گذشتہ آیت کے تحت قتل نفس اور تلف عضو کو داخل کیوں نہیں مانتے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام

شافعی ایک حدیث پیش کرتے ہیں:"الحرم لایعیذ عاصیا ولافارا بدم" کہ حرم کسی گنہگار کو پناہ نہیں دیتا اور نہ ہی قصاص کے خوف سے بھاگنے والے کو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث نہیں بلکہ امام شریح کا قول ہے۔

قلب کا نتیجہ:

قولہ فاذا جعلتَ علته الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب معلل نے کسی چیز کو علت بنایا ہو تو معترض اسی علت کو معلول قرار دے تو وہ علت باقی نہیں رہے گی اور یہ بات محال ہے کہ ایک ہی شے علت بھی ہو اور معلول بھی ہو لہذا معلل کا بیان کردہ حکم بغیر علت کے باقی رہا ہے جو کہ باطل ہے۔

دوسری قسم کی تعریف:

قولہ والنوع الثانی من القلب ان یجعل الخ: "معلل نے جس وصف کو اپنے دعوے کے مطابق حکم کی علت قرار دیا تھا معترض اسی وصف کو معلل کے بیان کردہ حکم کی ضد کی علت قرار دے" لہذا جب معترض اس وصف کو اسی حکم کی ضد کی علت قرار دے گا تو وہ وصف معترض کے لیے حجت بن جائے گا حالانکہ پہلے وہ معلل کے لیے حجت تھا۔

قلب کی دوسری قسم کی مثال:

قولہ صوم رمضان صوم فرض الخ: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح قضاء رمضان کے لیے بالاتفاق تعیین نیت ضروری ہے اسی طرح اداء رمضان کے لیے بھی تعیین نیت ضروری ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے روزے میں تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت اس کا فرض ہونا قرار دیا ہے اور اداء رمضان کو قضاء رمضان پر قیاس کیا ہے اور ان کے درمیان علت مشترک "فرض" ہونا ہے کہ جب ایک فرضِ قضا میں تعیین ہے تو دوسرے فرضِ ادا میں بھی تعیین ضروری ہوگی۔

احناف کا جواب بطور قلب:

قولہ قلنا لما کان الصوم الخ: احناف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ فرض ہونے کا وصف تو عدم تعیین کا تقاضا کرتا ہے اس لیے کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کے لیے تعیین شرط نہیں ہوگی کیونکہ اداء رمضان کے لیے شریعت کی

طرف سے تعیین موجود ہے۔ ارشاد نبوی ﷺ ہے: "اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان" لہذا رمضان کے روزے کے متعین ہونے کی وجہ سے تعیین نیت ضروری نہیں لیکن قضا میں تعیین نیت اس لیے ضروری ہے کہ قضا کو شریعت نے مطلق رکھا ہے لہذا اس کی تعیین بندے کی جانب سے ہوگی کہ جب قضا کا روزہ ایک بار شروع کر دینے سے متعین ہو گیا تو اب دوسری بار تعیین کا محتاج نہیں ملاحظہ کیجیے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس وصف (فرض ہونے) کو حکم تعیین نیت کی علت قرار دیا تھا ہم نے اسی وصف (فرض ہونے) کو اس حکم کی ضد، عدم تعینِ نیت کی علت بنا دیا ہے لہذا اب وہ وصف احناف کے نزدیک حجت بن گیا جو پہلے امام شافعی کے لیے حجت تھا۔

"وَاَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِيْ بِهٖ اَنْ يَّتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِاَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ الْمُعَلِّلُ مُضْطَرًّا اِلٰى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْاَصْلِ وَالْفَرْعِ وَمِثَالُهُ الْحُلِيُّ اُعِدَّتْ لِلْاِبْتِذَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الزَّكٰوةُ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ قُلْنَا لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ فِيْ حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهٖ اَنْ يُّجْعَلَ الْعِلَّةُ وَصْفًا لَا يَلِيْقُ بِذٰلِكَ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِمْ فِيْ اِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ اِخْتِلَافُ الدِّيْنِ طَرَاَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُهٗ كَارْتِدَادِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ فَاِنَّهٗ جُعِلَ الْاِسْلَامُ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْكِ قُلْنَا الْاِسْلَامُ عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِيْ زَوَالِ الْمِلْكِ وَكَذٰلِكَ فِيْ مَسْاَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ اَنَّهٗ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوْزُ لَهُ الْاَمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهٗ حُرَّةٌ قُلْنَا فَوَصْفُ كَوْنِهٖ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِيْ جَوَازَ النِّكَاحِ فَلَا يَكُوْنُ مُؤَثِّرًا فِيْ عَدَمِ الْجَوَازِ"۔

اور بہرحال عکس تو اس سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ معترض معلل کی اصل سے اس انداز پر استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے اور عکس کی مثال استعمالی زیورات ہیں لہذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑے ہم احناف نے کہا کہ اگر زیورات استعمالی کپڑوں کے مرتبہ میں ہوں تو مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑے اور بہرحال فساد وضع تو اس سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت ایسے وصف کو بنایا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو اس کی مثال زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کے سلسلہ میں شوافع کا یہ قول ہے کہ دین کا اختلاف نکاح پر واقع ہوا لہذا یہ اختلاف نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ

زوجین میں سے کسی ایک کا مرتد ہونا پس معلل نے اسلام کو ملک نکاح کے زوال کی علت قرار دیا ہے۔ ہم احناف نے کہا کہ اسلام ملکیت کے لحاظ سے محافظ بن کر مشہور ہے لہذا اسلام زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا اور اسی طرح طول حرہ کے مسئلہ میں ہے کہ کوئی شخص ایسا آزاد ہو کہ جو آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قادر ہو تو اس کے لیے لونڈی جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو ہم احناف نے کہا کہ اس نکاح کرنے والے کا آزاد اور قادر ہونے کا وصف جواز نکاح کا تقاضا کرتا ہے تو وہ وصف عدم جواز نکاح میں مؤثر نہ ہوگا۔

قولہ واما العکس فنعنی بہ ان یتمسك السائل الخ: اس سے قبل مصنف نے "قلب" کو بیان کیا اب چوتھے اعتراض "عکس" کو بیان کر رہے ہیں۔

عکس کا لغوی معنی:

کسی چیز کو سابقہ حالت کی طرف لوٹانا۔

اہل اصول کے نزدیک اصطلاحی معنی:

"معترض، معلل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اصل (مقیس علیہ) اور فرع (مقیس) کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جائے۔"

عکس کی مثال:

قولہ ومثالہ الحلی اعدت الخ: مثال پر گفتگو کرنے سے قبل یہ مسئلہ سمجھیں کہ استعمالی زیورات میں حولان حول کے بعد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوۃ فرض ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوۃ فرض نہیں اور اگر مرد کی سونے کی انگوٹھی یا لاکٹ وغیرہ ہو تو اس پر بالاتفاق زکوۃ فرض ہے۔ اب مثال دیکھیے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کے استعمالی زیورات کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح بالاتفاق استعمالی کپڑوں میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی تو اسی طرح استعمالی زیورات میں بھی زکوۃ واجب نہیں ہوتی کہ مقیس علیہ (استعمالی کپڑے) اور مقیس (استعمالی زیورات) کے درمیان علت مشترکہ ان کا "استعمالی ہونا" ہے لہذا جو حکم مقیس علیہ کا ہوگا وہی حکم مقیس کا ہوگا لہذا جب مقیس علیہ میں زکوۃ واجب نہیں تو مقیس میں بھی زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

احناف کا جواب بطور عکس:

قولہ قلنا لو کان الحلی الخ: احناف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں بطور عکس کہتے ہیں کہ اگر استعمالی زیورات استعمالی کپڑوں کے درجے میں ہیں تو پھر مرد کی استعمالی انگوٹھی یا لاکٹ وغیرہ پر بھی استعمالی کپڑوں کی طرح زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے حالانکہ تمہارے نزدیک بھی مرد کے استعمالی زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے جب کہ استعمالی ہونے کی علت تو انگوٹھی اور لاکٹ میں بھی پائی جاتی ہے جب کہ احناف نے معلل کے مقیس علیہ (استعمالی کپڑے) سے اس طرح استدلال کیا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو گئے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں فرق بیان کیا کہ مردوں کے لیے زیورات شرعاً حرام ہیں جب مردوں کے لیے زیورات شرعاً حرام ہوئے تو وہ استعمالی نہ ہوئے جب کہ عورتوں کے لیے زیورات شرعا حلال ہیں تو ان میں استعمالی ہونا ثابت ہے لہذا عورتوں کے زیورات کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست ہے اور استعمالی زیورات پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جب کہ مردوں کے زیورات استعمالی نہیں لہذا ان کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست نہیں اور ان کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

قولہ واما فساد الوضع فالمراد بہ ان یجعل الخ: اس سے قبل مصنف نے ''عکس'' کو بیان کیا اس سے فراغت کے بعد یہاں سے پانچویں اعتراض ''فساد وضع'' کو بیان کر رہے ہیں۔

فساد وضع کا لغوی معنیٰ:

''بنیاد کی بگاڑ'' (معلل کے قیاس کا اصل وضع میں فاسد ہونا)۔

اصطلاحی معنیٰ:

''معلل حکم کی علت ایسے وصف کو بنائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو''

پہلی مثال: قولہ فی قولھم فی اسلام احد الزوجین الخ: فساد وضع کی پہلی مثال، شوافع کا یہ استدلال ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں کافر ہیں پھر کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو نکاح فاسد ہو جائے گا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب اختلاف دین نکاح پر پیش آئے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے مثلاً میاں بیوی دونوں مسلمان تھے پھر کوئی ایک مرتد (العیاذ باللہ) ہو گیا تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر دونوں کافر تھے پھر کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو

اختلاف دین نکاح پر واقع ہوالہذا نکاح فاسد ہو جاتا ہے کہ اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ملک نکاح کے زوال کی علت اسلام لانے کے وصف کو قرار دیا ہے۔

احناف کا جواب بطور فساد وضع:

قولہ قلنا الاسلام عهد عاصما للملك الخ: احناف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو فساد وضع کے طور پر جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسلام لانے کا وصف ملک نکاح کے زائل ہونے کے مناسب نہیں اس لیے کہ اسلام لوگوں کی ملک کا محافظ بن کر آیا ہے نہ کہ ان کی ملک کو برباد کرنے آیا ہے لہذا فساد نکاح کی نسبت اسلام لانے کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر اسلام لے آیا تو دونوں کا نکاح برقرار اگر انکار کر دے تو اسلام کا انکار کرنے کی وجہ سے فساد نکاح کو اسلام لانے کے انکار کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک قبول اسلام زوال نکاح کی علت نہیں بلکہ "انکار اسلام" زوال نکاح کی علت ہے۔

دوسری مثال: قولہ وکذالك فی مسئلة طول الحرة الخ: فساد وضع کی دوسری مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کی صورت میں لونڈی سے نکاح درست نہیں کہ جس طرح پہلے آزاد عورت کے نکاح میں موجود ہونے کی صورت میں اس پر لونڈی سے نکاح جائز نہیں لونڈی سے نکاح کے عدم جواز کی علت طول حرہ پر قدرت ہے لہذا آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہو تو لونڈی سے نکاح جائز نہیں۔

احناف کا جواب بطور فساد وضع:

قولہ قلنا فوصف کونہ حرا الخ: احناف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو بطور فساد وضع یہ جواب دیتے ہیں کہ آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت رکھنے کا وصف تو لونڈی سے نکاح کے جواز کا تقاضا کرتا ہے لہذا اس وصف کے مناسب یہ ہے کہ نکاح کے جواز کا حکم دیا جائے نہ کہ عدم جواز کا لہذا آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنے کا وصف لونڈی سے نکاح کے عدم جواز میں مؤثر نہ ہوگا یہی فساد وضع ہے جو اصل بنیاد میں بگاڑ ہے۔

چھٹا اعتراض: فرق:

مصنف اس اعتراض کو قیاس کی دو قسموں (۱) قیاس متحد فی النوع۔ (۲) قیاس متحد فی الجنس میں ذکر کر چکے ہیں اس کی تفصیل وہاں ملاحظہ کیجیے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معترض اصل اور فرع کے درمیان فرق ثابت کر دے اگر قیاس متحد

فی النوع ہے تو فرق سے باطل نہ ہوگا اگر متحد فی الجنس ہے تو فرق سے باطل ہوجائے گا۔

"وَاَمَّا النَّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ فَيُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالتَّيَمُّمِ قُلْنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْاِنَاءِ وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوْءِ فَيُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ قُلْنَا الْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيْثُهٗ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ"۔

اور بہرحال نقض مثلاً جو کہا جاتا ہے وضو طہارت ہے تو اس کے لیے نیت شرط ہوگی کہ جس طرح تیمم، ہم نے کہا کہ یہ حکم کپڑے اور برتن کے دھونے سے ٹوٹ جائے گا اور بہرحال معارضہ مثلاً جو کہا جاتا ہے کہ مسح وضو میں رکن ہے لہذا اس کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا دھونے کی طرح ہم نے کہا کہ مسح رکن ہے پس مسح تین دفعہ کرنا مسنون نہیں ہوگا جیسا کہ مسح موزہ اور مسح تیمم۔

قولہ واما النقض : ساتواں اعتراض "نقض" ہے کہ جس کو اہل اصول مناقضہ کہتے ہیں۔

نقض کا لغوی معنی: توڑنا۔

اصطلاحی معنی:

"معلل نے قیاس میں جس وصف کو علت بنایا ہے وہ وصف دوسری جگہ پایا جائے مگر حکم نہ پایا جائے تو اسے نقض ومناقضہ کہتے ہیں" اس کی وضاحت یہ ہے کہ معترض اسی وصف کو لے کر معلل پر اعتراض کرے کہ جس وصف کو تم نے علت بنایا ہے اور یہی وصف فلاں مقام پر پایا جاتا ہے مگر حکم نہیں پایا جاتا لہذا حکم کا نہ پایا جانا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ یہ وصف علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

نقض کی مثال: قولہ فمثل ما یقال الوضو الخ: شوافع حضرات یہ کہتے ہیں کہ وضو میں نیت شرط ہے جس طرح تیمم میں نیت شرط ہے کہ دونوں میں علت مشترکہ "طہارت" کا ہونا ہے لہذا حکم بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا کہ نیت دونوں میں شرط ہوگی۔

احناف کا جواب بطور نقض:

قولہ قلنا ینتقض الخ: احناف، شوافع کو بطور نقض جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تمہاری دلیل اس بات سے ٹوٹ جاتی ہے کہ جب کوئی شخص ناپاک کپڑے یا برتن کو دھوئے تو طہارت حاصل ہو جاتی ہے ان کے دھونے کے لیے آپ کے نزدیک بھی نیت شرط نہیں لہذا جب علت (طہارت) کے ہوتے ہوئے حکم (نیت کا شرط ہونا) موجود نہیں تو معلوم ہوا کہ وضو میں طہارت کی بناء پر نیت کی شرط لگانا درست نہیں باقی رہی یہ بات کہ تیمم میں نیت کی شرط لگانے کی وجہ طہارت کا ہونا نہیں بلکہ مٹی کا اپنے اصل کے لحاظ سے مفید طہارت نہ ہونے کی وجہ سے ہے جب کہ پانی مطلقاً اپنے اصل کی وجہ سے مفید طہارت ہے لہذا وضو میں حصولِ ثواب نیت پر موقوف ہے نہ کہ حصولِ طہارت نیت پر۔

قولہ اما المعارضۃ:

معارضہ کا لغوی معنی: مقابلہ کرنا۔

اصطلاحی معنی:

''معترض، معلل کی دلیل کے خلاف ایسی دلیل پیش کرے کہ جس سے معلل کا حکم باطل ہو جائے''

نقض اور معارضہ کے درمیان فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ نقض میں دلیل کا بطلان ہوتا ہے جب کہ معارضہ میں حکم کا بطلان ہوتا ہے کہ معلل کی دلیل سے کوئی تعرض نہیں ہوتا۔

معارضہ کی مثال:

قولہ فمثل ما یقال المسح رکن الخ: معارضہ کی مثال یہ ہے کہ شوافع کا یہ کہنا کہ سر کے مسح میں تثلیث مسنون ہے کہ جس طرح دیگر اعضا مغسولہ میں تثلیث مسنون ہے دونوں کے درمیان علت مشترکہ وضو میں ان کا

''رکن'' ہونا ہے جب کہ دیگر اعضاء میں تثلیثِ غسل مسنون ہے تو سر کے مسح میں بھی تثلیث مسح مسنون ہے کہ رکن ہونا تثلیث کے ثبوت کے لیے علت مثبتہ ہے۔

احناف کا جواب بطور معارضہ:

قوله قلنا المسح الخ: احناف نے شوافع کو بطور معارضہ جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ سر کا مسح کرنا رکن ہے کہ جس طرح موزوں پر مسح کرنا اور تیمم میں چہرے اور ہاتھوں کا مسح کرنا رکن ہے لہذا جس طرح موزوں کے مسح میں اور تیمم کے مسح میں باوجود ان کے رکن ہونے کے تثلیث مسنون نہیں اسی طرح سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی کہ احناف نے ایسی دلیل پیش کی کہ جس سے معلل کے دعوے کے خلاف دوسرا حکم ثابت ہوگیا کہ مسح راٴس ''رکن'' کو شوافع نے تثلیث کی علت قرار دیا ہے جب کہ احناف نے اسی رکن کو عدم تثلیث کی علت قرار دے دیا ہے۔

" ۵: فَصْلٌ اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهٖ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهٖ وَيُوْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهٖ فَالسَّبَبُ مَايَكُوْنُ طَرِيْقًا اِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ كَالطَّرِيْقِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ اِلَى الْمَقْصَدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلُ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ اِلَى الْمَاءِ بِالْاِدْلَاءِ فَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا كَانَ طَرِيْقًا اِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمّٰى سَبَبًا لَّهٗ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً مِثَالُهٗ فَتْحُ بَابِ الْاِصْطَبْلِ وَالْقَفَصِ وَحَلُّ قَيْدِ الْعَبْدِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِلتَّلَفِ بِوَاسِطَةٍ تُوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ "۔

حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وجود کے وقت پایا جاتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطہ کے ساتھ کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مثلاً راستہ پس راستہ چلنے کے واسطے سے مقصد تک پہنچنے کا سبب ہے اور رسی ڈول ڈالنے کے واسطے سے پانی تک پہنچنے کا سبب ہے پس اسی بناء پر ہر وہ چیز جو کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کا نام سبب رکھا جاتا ہے اور اس واسطہ کا نام علت رکھا جاتا ہے سبب کی مثال اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کو کھولنا ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس واسطہ کے ساتھ چوپائے،

غلام اور پرندے کے تلف ہونے کا سبب ہے کہ جو واسطہ چوپائے، پرندے اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے۔

قولہ الحکم یتعلق الخ: اس سے قبل مصنف نے اصول اربعہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اجماع اور قیاس پر سیر حاصل بحث کی ہے اب یہاں سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اصول اربعہ سے ثابت ہونے والے حکم شرعی کا تعلق اپنے سبب سے وابستہ رہتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے لہذا مصنف کی وضاحت کے مطابق حکم کا تعلق تین چیزوں سے ہوتا ہے: (۱) سبب۔ (۲) علت۔ (۳) شرط۔ مصنف نے حکم شرعی کی تعریف بیان نہیں کی تاہم حکم شرعی کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔

حکم شرعی کی مختار تعریف:

''خطاب الٰہی کا وہ اثر کہ جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہو خواہ یہ تعلق طلبی ہو یا تخییری ہو یا وضعی ہو۔'' حکم شرعی کی تعریف سے معلوم ہوا کہ احکام کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) احکام تکلیفیہ جیسے فرض، واجب، اباحت، حرام اور مکروہ وغیرہ۔ (۲) احکام وضعیہ کہ جو احکام تکلیفیہ کے اثبات ونفی کا سبب نہیں۔ مصنف نے جو تین چیزیں سبب، علت اور شرط بیان کی ہیں ان کا تعلق احکام وضعیہ سے ہے کہ احکام وضعیہ کی پانچ اقسام ہیں: جن میں سے چار اثبات کے لحاظ سے ہیں: (۱) سبب۔ (۲) علت۔ (۳) شرط۔ (۴) علامت اور ایک نفی کے لحاظ سے ہے۔ ''مانع''۔ حکم شرعی کے چار ارکان ہیں: (۱) حاکم۔ (۲) محکوم علیہ۔ (۳) محکوم فیہ۔ (۴) محکوم بہ۔

اگلے صفحے پر حکم وضعی کا تفصیلی نقشہ ملاحظہ کیجیے

حکم

- حکم تکلیفی (آٹھویں فصل کے تحت)
- حکم وضعی
  - علت
    - علت منصوصہ
    - علت مستنبطہ
      - علت اسماء معنی وحکما
      - علت اسما
      - علت معنی
      - علت حکما
      - علت اسماء ومعنی
      - علت اسماء حکما
      - علت معنی وحکما
  - شرط
    - اقسام باعتبار ذات
      - شرط حقیقی
      - شرط جعلی
        - جعلی شرعی
        - جعلی غیر شرعی
    - اقسام باعتبار متعلّق
      - شرط مکمل سبب
      - شرط مکمل مسبب
    - اقسام باعتبار اوصاف
      - شرط محض
      - شرط در معنی علت
      - شرط در حکم سبب
      - شرط اسمی
  - سبب
    - اقسام باعتبار ذات
      - سبب وقتی
      - سبب معنوی
    - اقسام باعتبار متعلقات واوصاف
      - سبب حقیقی
      - سبب مجازی
      - سبب قائم مقام علت
      - سبب در حکم علت
  - علامت
  - مانع
    - مانع از حکم تکلیفی
      - مانع از ابتداء حکم
      - مانع از تمام حکم
      - مانع از لزوم ودوام حکم
    - مانع از حکم وضعی
      - مانع از انعقاد علت
      - مانع از تمام علت
      - مانع از تحقق سبب
      - مانع از تمام سبب

علت کا لغوی معنی:

ہر وہ چیز کہ جس سے کسی کی حالت تبدیل ہو جائے اس کو لغت میں علت کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے بیماری کو علت کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے جسم میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔

علت کی شرعی تعریف:

جو چیز سبب اور حکم کے درمیان واسطہ ہو تو اس کو علت کہا جاتا ہے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جو وصف حکم کی پہچان کرانے والا ہو وہ علت ہے۔

شرط کا لغوی معنی: کسی چیز کو لازم کرنا۔

شرط کی اصطلاحی تعریف: وہ چیز کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو اور اس کے نہ ہونے سے حکم نہ پایا جاتا ہو جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے۔ تینوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیز واسطے کے ساتھ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو وہ سبب ہے اور جو بغیر واسطہ کے ہو وہ علت ہے اور جو حکم تک پہنچنے کا نہ ہی ذریعہ ہو اور نہ ہی واسطہ ہو بلکہ حکم اس کے وجود پر موقوف ہو تو وہ شرط ہے۔

قولہ مثالہ فتح باب الاصطبل الخ: مصنف نے سبب اور علت کی تین مثالیں دی ہیں:

ا۔ پہلی مثال یہ ہے کہ گھوڑا اصطبل میں بند تھا کہ کسی شخص نے اس کا دروازہ کھول دیا اور گھوڑا نکل کر کہیں گم ہو گیا تو گھوڑے کا ضائع ہونا، حکم ہے، دروازے کا کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور گھوڑے کا بھاگ کر جانا علت ہے۔

۲۔ دوسری مثال یہ ہے کہ پرندہ پنجرے میں بند تھا کہ کسی نے پنجرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ اڑ کر ضائع ہو گیا تو پرندے کا ضائع ہونا حکم ہے، پنجرے کا دروازہ کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور پرندے کا اڑ کر جانا علت ہے۔

۳۔ تیسری مثال یہ ہے بھاگنے والا غلام زنجیر میں جکڑا ہوا تھا کہ کسی نے اس زنجیر کو کھول دیا تو وہ غلام بھاگ کر ضائع ہو گیا تو غلام کا ضائع ہونا حکم ہے، زنجیر کا کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور غلام کا بھاگنا اس کی علت ہے۔

تینوں مثالوں میں دروازہ اور زنجیر کھولنے والے پر گھوڑے، پرندے اور غلام کا تاوان واجب نہ ہوگا اس لیے کہ حکم علت سے ثابت ہوتا ہے اور علت گھوڑے کا بھاگ جانا، پرندے کا اڑ جانا اور غلام کا بھاگ جانا ہے کہ دروازہ کھولنے والے سے سبب صادر ہوا ہے نہ کہ علت لہذا ان پر تاوان واجب نہ ہوگا تاہم آئندہ محتاط رہنے کے لیے تادیبی

کاروائی ہوسکتی ہے۔

"وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُوْنَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَذَّرَتِ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ حِيْنَئِذٍ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السِّكِّيْنَ إِلٰى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهٖ نَفْسَهٗ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهٗ يَضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلٰى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلٰى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهٗ أَوْ عَلٰى نَفْسِهٖ فَقَتَلَهٗ أَوْ عَلٰى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدَعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيْعَةِ فَسَرَقَهَا أَوْ دَلَّ الْمُحْرِمُ غَيْرَهٗ عَلٰى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهٗ لِأَنَّ وُجُوْبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُوْدَعِ بِاعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالدَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الدَّلَالَةَ مَحْظُوْرُ إِحْرَامِهٖ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطِّيْبِ وَلُبْسِ الْمَخِيْطِ فَيَضْمَنُ بِارْتِكَابِ الْمَحْظُوْرِ لَا بِالدَّلَالَةِ إِلَّا أَنَّ الْجِنَايَةَ إِنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِحَقِيْقَةِ الْقَتْلِ وَأَمَّا قَبْلَهٗ فَلَا حُكْمَ لَهٗ لِجَوَازِ ارْتِفَاعِ أَثَرِ الْجِنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْدِمَالِ فِيْ بَابِ الْجِرَاحَةِ"۔

اور جب سبب، علت کے ساتھ جمع ہو جائے تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف مگر جب حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا متعذر ہو جائے تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور اسی بناء پر ہمارے اصحاب نے کہا کہ جب کوئی شخص بچے کو چھری دے دے اور وہ بچہ اس چھری سے اپنے نفس کو قتل کر ڈالے تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گر جائے اور اس کو زخمی کر دے تو چھری دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی آدمی نے بچے کو چوپائے پر سوار کر دیا اور بچے نے اس چوپائے کو ہانکا تو چوپایہ دائیں بائیں کودنے لگا پس بچہ گر کر فوت ہو گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر کسی آدمی نے کسی کے مال پر رہنمائی کی اور چور نے اس مال کو چرا لیا اور کسی نے غیر کے نفس پر رہنمائی کی اور اس شخص نے اس غیر کو قتل کر دیا یا کسی قافلے کی رہنمائی کی اور اس نے ان قافلہ والوں پر ڈاکہ زنی کی تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا اور یہ امین کے برخلاف ہے کہ جب امین ودیعت کے مال پر چور کی رہنمائی کرے تو چور اس

ودیعت کے مال کو چرا لے یا محرم اپنے غیر کو حرم کے شکار کا پتہ بتا دے اور وہ غیر اس کا شکار کر دے اس لیے کہ امین پر ضمان کا واجب ہونا مال کی حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہے جو کہ واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے اور محرم پر ضمان کا واجب ہونا اس لحاظ سے ہے کہ اس نے اپنے احرام کے ممنوع کا ارتکاب کیا جو خوشبو لگانے اور سلے ہوئے کپڑے پہننے کے درجے میں ہے تو محرم ممنوع کام کے ارتکاب کی وجہ سے ضامن ہوگا نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے مگر جنایت قتل کے متحقق ہونے کے ساتھ ثابت ہوگی اور بہرحال قتل سے پہلے تو اس رہنمائی کا کوئی حکم نہیں جنایت کے اثر کے زائل ہونے کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسا کہ جراحت کے باب میں زخم کا بھر جانا ہے۔

قولہ والسبب مع العلة الخ: مصنف نے اس سے قبل سبب اور علت کی تعریف اور مثالیں ذکر کی ہیں اب "والسبب مع العلة" سے سبب اور علت کے متعلق ایک فقہی اصول بیان کر رہے ہیں۔

سبب اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں اصول:

"جب کسی حکم میں سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی بشرطیکہ کوئی عذر نہ ہو" اس اصول کی وضاحت یہ ہے کہ علت حکم میں مؤثر ہوتی ہے اور حکم کا تقاضا کرتی ہے اور اس کا تعلق حکم سے قوی ہوتا ہے جب کہ سبب تو صرف حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے حکم میں مؤثر نہیں ہوتا اور اس کا تعلق بھی حکم سے قوی نہیں ہوتا لہٰذا عذر کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔

علت کی طرف متعذر ہونے کی صورت:

قولہ الا اذا تعذرت الاضافة الی العلة الخ: جب حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا متعذر ہو تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی متعذر ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل نہ ہو تو حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوگی اگر فاعل مختار کا فعل ہو تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔

مذکورہ اصول پر پانچ مثالیں: قولہ وعلی هذا قال اصحابنا اذا دفع السکین الخ:

۱۔ "اذا دفع السکین" پہلی مثال: علماء احناف نے یہ بیان کی ہے کہ کسی شخص نے چھری اٹھا کر بچے کو دے دی اور بچے نے اس چھری سے اپنے آپ کو قتل کر دیا تو چھری دینے والا بچے کی دیت کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ

یہاں سبب اور علت دونوں جمع ہیں کہ بچے کو چھری دینا قتل کا سبب ہے اور بچے کا قتل کرنا علت ہے اور یہ علت فاعل مختار کا فعل ہے لہذا گذشتہ اصول کے مطابق قتل کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی کہ قتل خود بچے کے فعل سے ہوا ہے جیسا کہ **قاعدہ** ہے: "اذا اجتمع المباشر والمسبب یضاف الحکم الی المباشر" لہذا چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا اگر چھری بچے کے ہاتھ سے گر کر اس کے پاؤں پر لگی تو پاؤں زخمی ہوگیا تو زخم کی نسبت چھری دینے والے کی طرف کی جائے گی اس لیے کہ سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل نہیں کہ چھری کا گرنا بچے کا اختیاری فعل نہیں تو بچے کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی متعذر ہے جب علت کی طرف حکم کی نسبت متعذر ہے تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور چھری دینے والا زخم کا ضامن ہوگا۔

۲۔ "ولو حمل الصبی" دوسری مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بچے کو گھوڑے پر سوار کیا پھر بچے نے اپنے اختیار سے اس کو چلایا اور گھوڑا کودا تو بچہ گر کر ہلاک ہوگیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ بچے کو گھوڑے پر بٹھانا موت کا سبب ہے اور بچے کا اس کو چلانا موت کی علت ہے اور یہ اصول ہے کہ جب سبب اور علت جمع ہو جائیں اور علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا متعذر نہ ہو تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور یہاں بھی حکم متعذر نہ ہونے کی وجہ سے علت کی طرف منسوب ہوگا اور سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا لیکن اگر سوار کرنے کے بعد سوار کرنے والے نے چلایا تو گر کر ہلاک ہو جائے تو حکم کی نسبت سوار کرنے والے کی طرف ہوگی کہ چلانے میں بچے کا اختیاری فعل نہیں لہذا سوار کرنے والا ضامن ہوگا۔

۳۔ "ولو دل انسانا" تیسری مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے چور کی رہنمائی کسی مال کی طرف کی اور چور نے وہ مال چوری کرلیا تو رہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ مال کی طرف رہنمائی کرنا سبب ہے اور چوری کرنا مال کے ضائع ہونے کی علت ہے اور یہ اصول ہے کہ جب سبب اور علت جمع ہو جائیں اور علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا متعذر بھی نہ ہو (کہ فعل اختیاری ہو) تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور چونکہ چور کا چوری کرنا اختیاری فعل ہے لہذا حکم کی نسبت علت کی طرف ہوگی اور رہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔

۴۔ "او علی قتل نفسه": چوتھی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قاتل کی مقتول کی طرف رہنمائی کی اور قاتل نے اس کو قتل کر دیا تو رہنمائی کرنے والا قتل کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ رہنمائی کرنا قتل کا سبب ہے اور قاتل کا خود قتل کرنا علت ہے اور اصول یہ ہے کہ جب حکم کو علت کی طرف منسوب کرنا متعذر نہ ہو تو حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جائے گا لہذا رہنمائی کرنے والا ضامن نہیں ہوگا۔

۵۔ "او علی قافلة" پانچویں مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قافلے کی طرف ڈاکوؤں کی رہنمائی کی اور ڈاکوؤں نے اس قافلے کو لوٹ لیا تو رہنمائی کرنے والا لوٹنے کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ رہنمائی کرنا لوٹنے کا سبب ہے اور ڈاکوؤں کا لوٹنا علت ہے اور اصول یہ ہے کہ جب حکم کو علت کی طرف منسوب کرنا متعذر نہ ہو تو حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہذا رہنمائی کرنے والا ڈاکے کا ضامن نہ ہوگا۔

قوله وهذا بخلاف المودع الخ: مصنف یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں:

سوال مقدر کی تقریر:

گذشتہ یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ جب سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے نہ کہ سبب کی طرف جب کہ ہم بتلاتے ہیں دو مقام ایسے ہیں کہ سبب اور علت جمع ہیں اور علت فاعل مختار کا فعل بھی ہے مگر حکم کی نسبت علت کے بجائے سبب کی طرف کی گئی ہے:

پہلا مقام یہ ہے کہ اگر مُوْدَعْ یعنی جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوا ہے اس نے امانت کے مال کی طرف چور کی رہنمائی کی اور چور نے اس مال کو چوری کر لیا تو آپ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا حالانکہ مودع کی رہنمائی سبب ہے اور چور کا چوری کرنا علت ہے اور فعل بھی اختیاری ہے لہذا اصول کے مطابق یہ ہونا چاہیے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو اور مودع ضامن نہ ہو مگر آپ نے اپنے اصول کے خود خلاف کیا۔

دوسرا مقام یہ ہے کہ جب محرم نے حالت احرام میں غیر محرم شکاری کی رہنمائی حرم کے شکار کی طرف کی اور شکاری نے شکار کر دیا تو آپ کے نزدیک محرم ضامن ہوگا حالانکہ محرم کی رہنمائی سبب ہے اور شکاری کا شکار کرنا علت ہے اور فعل بھی اختیاری ہے لہذا اصول کے مطابق یہ ہونا چاہیے تھا کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو اور غیر محرم شکاری ضامن ہو مگر تم نے حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا اور اصول کے خلاف کیا؟

سوال مقدر کا جواب:

مصنف نے سوال مقدر کا جواب یہ دیا کہ گذشتہ اصول، مذکورہ دو مسئلوں کے خلاف ہے کہ مودع اور محرم پر ضمان واجب ہونے کی وجہ وہ نہیں جو معترض نے بیان کی بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مودع اور محرم دونوں نے اپنی ذمہ داری میں کوتاہی کی ہے کہ مودع پر امانت کی حفاظت لازم تھی جو اس نے ترک کر دی حفاظت کے بجائے چوری کی

طرف رہنمائی کی اسی طرح محرم پر شکار کی ممانعت تھی کہ وہ نہ شکار کر سکتا تھا اور نہ ہی رہنمائی کر سکتا تھا تو اس نے شکاری کی رہنمائی کر کے ممنوعات اسلام میں سے ایک ممنوع کا ارتکاب کیا اس لیے اس پر ضمان واجب ہوا لہذا ان دونوں صورتوں میں حکم کی نسبت سبب کی طرف ترکِ حفاظت اور ارتکابِ ممنوع کی وجہ سے ہے جب مودع اور محرم سے غلطی واقع ہوئی تو تب ضمان واجب ہوا یہ ضمان اصول کے تحت ہی ہے۔

قولہ الا ان الجنایۃ الخ: مصنف نے یہاں سے محرم کے شکار کے متعلق ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال مقدر کی تقریر:

سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ محرم کی دلالت کی وجہ سے محرم پر اس وقت ضمان واجب ہوتا ہے کہ جب شکاری اس کی دلالت پر شکار کر دے حالانکہ ہونا یہ چاہیے کہ مطلق رہنمائی کی وجہ سے محرم پر ضمان ہو خواہ شکاری شکار کرے یا نہ کرے؟

سوال مقدر کا جواب:

مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ محرم پر شکار کی طرف رہنمائی کرنے کی جنایت اس وقت ثابت ہوگی کہ جب شکاری شکار کرے گا اگر شکار بچ کر نکل جائے یا شکاری کا نشانہ غلط لگ جائے تو محرم کی جنایت کا اثر ختم ہو جائے گا اس لیے شکار کرنے سے قبل محرم کی جنایت ثابت نہ ہوگی اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو زخمی کر دیا اور وہ زخم قاضی کے پاس کیس جانے سے پہلے ختم ہو گیا تو زخمی کرنے والے پر زخم کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

"وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيْمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنٰى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَأَتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ وَالشَّاهِدُ إِذَا أَتْلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَالًا فَظَهَرَ بُطْلَانُهَا بِالرُّجُوْعِ ضَمِنَ لِأَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السَّوْقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِيْ يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُوْرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ فَصَارَ كَالْمَجْبُوْرِ فِيْ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ"۔

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم کی نسبت اس سبب کی طرف کی جائے گی اور اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہوتی ہو تو سبب علت کے معنی میں ہوگا اس لیے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوگی تو سبب علة العلة کے معنی میں ہوگا لہٰذا حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہانکا پس اس جانور نے کسی شئے کو ضائع کر دیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی مال ضائع کیا پھر گواہی سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہوگیا تو گواہ ضامن ہوگا اس لیے کہ جانور کا چلنا ہانکنے والے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا اس لیے کہ قاضی کے پاس عادل شخص کی گواہی کے ذریعے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لیے ترک فیصلہ کی گنجائش نہیں ہوتی تو قاضی اس فیصلہ کرنے میں مجبور کی طرح ہوگیا کہ جس طرح چوپایہ ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہوتا ہے۔

قوله السبب في معنى العلة الخ: اس سے قبل مصنف نے یہ بیان فرمایا تھا کہ حکم کی نسبت علت کی ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف۔ اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا یہ سبب علت کے درجے میں ہوگا اور حکم اسی سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہوگا۔

سبب بمعنی علت کا مقام:

سبب بمعنی علت اس جگہ ہوگا کہ جہاں علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوتی ہو لہٰذا اس صورت میں سبب، سبب محض نہ رہا بلکہ علت العلة کے معنی میں ہوگیا کہ سبب علت کی علت ہے لہٰذا درحقیقت یہاں بھی وہی حکم ہے جو پہلے بیان ہوا کہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے کہ جب سبب اتنا قوی ہوگیا کہ اس سے علت پیدا ہوتی ہے تو حکم سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔

پہلی مثال: قوله ولهذا قلنا اذا ساق دابة الخ: مصنف نے سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہونے کی مثال یہ ذکر کی ہے کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہانکا اور جانور نے چلتے ہوئے کسی شخص کو سینگ مار کر ہلاک کر دیا تو ہانکنے والا ہلاکت کا ضامن ہوگا۔ اس مثال میں ہانکنا سبب ہے، چلنا علت ہے اور شخص کی ہلاکت حکم ہے اور شخص کی ہلاکت کی علت جانور کا چلنا ہے اگر نہ چلتا تو نہ مارا جاتا لیکن جانور کا چلنا از خود نہیں بلکہ ہانکنے والے کے مجبور کرنے پر ہے تو

درحقیقت علت کا باعث ہانکنا ہے کہ اس کے ہانکنے کی وجہ سے جانور چلا تو جب جانور کا چلنا ہانکنے والے کے سبب سے ہے تو یہ سبب علت العلۃ ہے تو حکم سبب بمعنیٰ علت کی طرف منسوب ہوگا اور ہانکنے والے پر ہلاکت کا تاوان واجب ہوگا۔

دوسری مثال: مصنف نے دوسری مثال: "والشاهد اذا تلف الخ" سے دی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص پر یہ دعویٰ کر دیا کہ میرے ایک ہزار روپے تجھ پر قرض ہے اور یہ مقدمہ قاضی کے ہاں پیش ہوا اور قاضی نے گواہ طلب کیے اور گواہوں کی تعدیل وتزکیہ کے بعد قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا اور مدعی علیہ نے ایک ہزار روپے مدعی کو ادا کر دیے پھر بعد میں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا اب قاضی دونوں گواہوں سے ایک ہزار روپے لے کر مدعی علیہ کو دے گا۔

اب اس مثال میں گواہی سبب ہے، فیصلہ علت ہے اور مدعی علیہ سے ایک ہزار کا جانا حکم ہے اب یہاں ایک ہزار کے جانے کی علت قاضی کا فیصلہ ہے لیکن قاضی گواہی کے بعد فیصلہ دینے پر یوں مجبور ہے کہ جس طرح جانور سوار کے سامنے مجبور ہے اور اس فیصلے کا باعث گواہی ہے اس لیے اپنی گواہی سے رجوع کرنے والوں پر بطور تاوان ایک ہزار دینا واجب ہے تاکہ آئندہ جھوٹی گواہی سے باز آئیں۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک قاضی مباشر (علت) کے ہوتے ہوئے سبب کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ لہٰذا ان کے نزدیک گواہوں پر کچھ تاوان نہ ہوگا۔

"ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِطِّلَاعِ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيْرًا لِلْاَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَيَسْقُطُ بِهٖ اِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهٗ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَاِنَّهٗ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْحَدَثِ وَيُدَارُ الْاِنْتِقَاضُ عَلٰى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذٰلِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيْحَةُ لَمَّا اُقِيْمَتْ مَقَامَ الْوَطْيِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْوَطْيِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى صِحَّةِ الْخَلْوَةِ فِيْ حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ الْعِدَّةِ وَكَذٰلِكَ السَّفَرُ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فِيْ حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى نَفْسِ السَّفَرِ حَتّٰى اَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِيْ اَطْرَافِ مَمْلَكَتِهٖ يَقْصُدُ بِهٖ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْاِفْطَارِ وَالْقَصْرِ"۔

پھر کبھی اصلِ علت کی حقیقت پر مطلع ہونے کے متعذر ہونے کی وجہ سے مکلف پر آسانی کے لیے

سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے اور اس تعذر کی وجہ سے اصل علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کو سبب پر دائر کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال شرعیات میں گہری نیند ہے کیونکہ جب گہری نیند کو بے وضوگی کے قائم مقام کر دیا تو اصل حدث کا اعتبار ساقط ہو گیا اب طہارت کے ٹوٹنے کو گہری نیند پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام قرار دیا گیا تو اصل وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا تو حکم کو مکمل مہر اور عدت کے لازم ہونے کے حق میں خلوت صحیحہ پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح جب سفر کو رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام بنا دیا تو اصل مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا تو حکم کو نفسِ سفر پر دائر کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر بادشاہ اپنی مملکت کے اطراف میں چکر لگائے اس حال میں کہ بادشاہ ان اطراف میں مقدار سفر کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے لیے افطارِ صوم اور قصرِ صلوٰۃ میں رخصت حاصل ہو گی۔

قولہ ثم السبب قد یقام مقام العلۃ الخ: اس سے قبل عبارت میں سبب، علت اور حکم تینوں واضح تھے اور سبب علت کا باعث تھا تو سبب بمعنی علت قرار دیا اور حکم کو اس کی طرف منسوب کیا اب یہاں سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب علت پر اطلاع مشکل ہو کہ اس کی حقیقت معلوم نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں کیا حکم ہے مصنف اس کے متعلق ایک فقہی اصول بیان کر رہے ہیں۔

علت پر مطلع نہ ہونے کی صورت میں فقہی اصول:

جب حقیقی علت پر مطلع ہونا دشوار ہو تو سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے تاکہ مکلف پر حکم کو معلوم کرنا آسان ہو جائے تو جب سبب کو قائم مقام علت بنا دیا جائے تو شرعی حکم کا دار و مدار سبب پر ہو گا اور اس سے حقیقی علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم سبب ہی کی طرف منسوب ہو گا۔

سبب قائم مقام علت کی تین مثالیں:

قولہ ومثالہ فی الشرعیات الخ: "النوم الکامل" سے مصنف نے پہلی مثال دی کہ جب انسان چت یا پہلو کے بل لیٹ جائے یا ٹیک لگا کر سو جائے تو جسم کے اعضا ڈھیلے پڑ جاتے ہیں تو یہ نوم کامل یعنی گہری نیند ہے اگر رکوع و سجود یا قیام کی حالت میں سو جائے تو نوم کامل نہ ہونے کی صورت میں اعضاء ڈھیلے نہیں پڑتے تو یہ سونا ناقض وضو

نہیں مگر نوم کامل کی صورت میں نقض وضو کی علت تو ہوا کا خروج ہے مگر گہری نیند میں اس علت پر مطلع ہونا دشوار ہے اس لیے شریعت نے نقض وضو کا دارومدار نوم کامل یعنی گہری نیند پر رکھا جو کہ سبب ہے لہذا گہری نیند کی صورت میں وضو جاتا رہا۔

"وکذالك الخلوة الصحيحة الخ" سے مصنف نے دوسری مثال دی اور مثال سے قبل خلوت صحیحہ کی وضاحت سن لیں۔ خلوت صحیحہ یہ ہے کہ نکاح کے بعد میاں بیوی کو مکان میں اس طرح تنہائی میسر ہو کہ نہ وطی کرنے میں مانع حسی (مرض) ہو اور نہ ہی مانع طبعی (حیض) ہو اور نہ ہی مانع شرعی (روزہ فرض) ہو اگر کوئی مانع ہو تو خلوت فاسدہ ہے لہذا شریعت نے خلوت صحیحہ کو قائم مقام وطی قرار دیا ہے۔ اب مثال ملاحظہ کیجیے کہ میاں بیوی دونوں خلوت صحیحہ کے بعد جدا ہو گئے تو عورت پر عدت گزارنا لازم ہے اور اس کو مکمل مہر ملے گا حالانکہ مہر کامل اور عدت کی علت تو وطی ہے کہ وطی کی وجہ سے مہر کامل لازم ہوتا ہے اور عدت بھی واجب ہوتی ہے لیکن حقیقی علت پر مطلع ہونا دشوار ہے کہ خلوت صحیحہ کے بعد جدائی پر شوہر کہے کہ میں نے وطی نہیں کی اور بیوی کہے کہ وطی کی ہے تو وطی ایک مخفی عمل ہے اور اس پر مطلع ہونے کے لیے میڈیکل چیک اپ کرانا ضروری ہوتا ہے حالانکہ اس میں عورت کی شرمندگی ہے اس لیے شریعت نے خلوت صحیحہ کو قائم مقام وطی قرار دے کر شوہر پر کامل مہر اور عورت پر عدت گزارنے کو لازم کر دیا اور حقیقی علت وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا اور خلوت صحیحہ قائم مقام وطی ہو گئی۔

"وکذالك السفر الخ" سے مصنف نے تیسری مثال دی اور مثال یہ ہے کہ شرعی مسافت کی مقدار فقہاء کرام نے رائج الوقت پیمانوں کے ساتھ ساڑھے ستاون میل جو بانوے کلومیٹر بنتی ہے بیان فرمائی ہے کہ اتنا سفر کرنے پر رخصت ملتی ہے کہ سفر سبب ہے، مشقت علت ہے اور قصر حکم ہے کہ قصر کی علت مشقت ہے لیکن اس علت پر مطلع ہونا اس لیے دشوار ہے کہ بعض لوگوں کو پیدل چلنے میں مشقت نہیں ہوتی لیکن بعض نازک مزاج لوگوں کو سواری پر بھی مشقت ہوتی ہے یہاں تک کہ آج کل تو آرام دہ گاڑیاں آ گئی ہیں اور ان سے بھی زیادہ پُرسکون ہوائی جہاز ہے اگر قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کا دارومدار مشقت پر ہوتا تو فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا کہ کس علت کی وجہ سے مسافر کے لیے نماز کی قصر اور روزہ افطار کرنے کی رخصت ہے اور کس کے لیے نہیں اس لیے شریعت نے قصر اور افطار کا دارومدار سفر پر رکھ دیا اور حقیقی علت مشقت کا اعتبار ساقط کر دیا اس پر تائید پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ جب ملک کا صدر یا وزیراعظم اپنے ملک کے دور دراز علاقوں کا سفر (سفر کے ارادے سے شرعی مقدار کے مطابق) کرے تو اسے بھی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت حاصل ہے حالانکہ ان حضرات کو سفر میں مشقت نہیں ہوتی بلکہ جہازوں میں سہولت ہی ہوتی ہے لہذا

معلوم ہوا کہ حقیقی علت کا اعتبار ساقط ہے اور سبب سفر علت کے قائم مقام ہے۔

"وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِيْنِ يُسَمَّى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ فَإِنَّ السَّبَبَ لَايُنَافِيْ وُجُوْدَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِيْنُ يُنَافِيْ وُجُوْبَ الْكَفَّارَةِ فَإِنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَبِهِ يَنْتَهِي الْيَمِيْنُ وَكَذَالِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا وَإِنَّهُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْقُ يَنْتَهِي بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ فَلَايَكُوْنُ سَبَبًا مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ بَيْنَهُمَا"۔

اور کبھی غیر سبب کا نام مجازا سبب رکھ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کہ اس کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں کیونکہ سبب مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ توڑنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور قسم توڑنے سے یمین ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جیسے طلاق اور عتاق کہ اس تعلیق کا مجازا نام سبب رکھ دیا جاتا ہے حالانکہ تعلیق درحقیقت سبب نہیں ہے اس لیے کہ حکم شرط کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجود شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق ان دونوں کے درمیان منافات پائے جانے کے ساتھ سبب نہ ہوگی۔

قولہ۔ وقد یسمی غیر المسبب سببا مجازا الخ: مصنف سبب کے متعلق ایک اور حکم ذکر کر رہے ہیں کہ سبب کا استعمال کلام میں اکثر ہوتا ہے اس لیے غیر سبب کو بھی مجازا اور توسعا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

قولہ کالیمین الخ: اس کی پہلی مثال یہ ہے کہ یمین کو کفارہ کا سبب قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ کفارہ یمین کہا جاتا ہے حالانکہ یمین درحقیقت کفارہ کا سبب نہیں کیونکہ سبب اپنے مسبب کے وجود کے منافی نہیں ہوتا جب کہ یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کہ جب تک یمین باقی رہتی ہے اس وقت تک کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ جب قسم ٹوٹ جاتی ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے اس کا نام تنافی ہے کہ سبب اور مسبب دونوں جمع نہیں ہو سکتے لہذا کفارے کا سبب دراصل قسم کا توڑنا ہے مگر مجازا قسم کو کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ جب کسی حکم کو شرط پر معلق کیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ تعلیق حکم کا سبب ہے تعلیق کو حکم کا سبب کہنا مجازا ہے ورنہ حقیقت میں تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوتی کیونکہ سبب اور حکم آپس میں جمع ہوتے ہیں جب کہ تعلیق

اور حکم آپس میں جمع نہیں ہو سکتے مثلاً طلاق اور عتاق کو جب کسی شرط کے ساتھ معلق کریں تو حکم اس وقت تک نہیں پایا جائے گا کہ جب تک تعلیق ختم نہ ہو جائے گی تو معلوم ہوا کہ تعلیق اور حکم میں منافات ہے جب ان کے درمیان منافات ہے تو جب تعلیق کو حکم کا سبب کہہ دیا جائے تو مجازاً اور توسعاً ہوگا نہ کہ حقیقتاً۔

"٦: فَصْلٌ اَلْاَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ تَتَعَلَّقُ بِاَسْبَابِهَا وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْبٌ عَنَّا فَلَابُدَّ مِنْ عَلَامَةٍ يَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وُجُوْبَ الْحُكْمِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ اُضِيْفَتِ الْاَحْكَامُ اِلَى الْاَسْبَابِ فَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ الْوَقْتُ بِدَلِيْلِ اَنَّ الْخِطَابَ بِاَدَاءِ الصَّلٰوةِ لَايَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَاِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَالْخِطَابُ مُثْبِتٌ لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ وَمُعَرِّفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبَ الْوُجُوْبِ قَبْلَهٗ وَهٰذَا كَقَوْلِنَا اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَاَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ وَلَامَوْجُوْدَ يَعْرِفُهُ الْعَبْدُ هٰهُنَا اِلَّا دُخُوْلُ الْوَقْتِ فَتَبَيَّنَ اَنَّ الْوُجُوْبَ يَثْبُتُ بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ وَلِاَنَّ الْوُجُوْبَ ثَابِتٌ عَلٰى مَنْ لَّايَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ كَالنَّائِمِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ وَلَاوُجُوْبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ"۔

احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے کہ جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچان لے اور اسی اعتبار سے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی گئی ہے پس نماز کے واجب ہونے کا وقت سبب ہے اس دلیل سے کہ نماز کی ادائیگی کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ خطاب دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے کہ نفس وجوب کا سبب اس خطاب سے پہلے ہے اور یہ ہمارے قول "اد ثمن المبیع" اور "اد نفقة المنکوحة" کی طرح ہے اور یہاں دخول وقت کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو بندے کو نفس وجوب بتائے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اور اس لیے کہ نفس وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے کہ جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا۔ مثلاً سونے والا اور بے ہوش شخص اور وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوتا لہذا وجوب دخول وقت سے ثابت ہوگا۔

قولہ الاحکام الشرعیة تتعلق الخ: اس سے قبل مصنف نے ادلہ اربعہ سے احکام شرعیہ کے ثبوت پر تفصیلی

بحث کی اب انہی ثابت شدہ احکام شرعیہ کے علاقات واسباب کو بیان کر رہے ہیں۔

اصول: مصنف نے یہ اصول بیان کیا کہ احکام شرعیہ اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کی حکمت:

احکام شرعیہ کے اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام کو واجب کرنے والی ذات باری تعالیٰ کی ہے مگر بندوں کو اس بات کا علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہم پر کون سا حکم کب واجب کرتا ہے مثلاً نماز ہم پر فرض ہے مگر ظاہری طور پر معلوم نہیں کہ دن میں فرض ہے یا رات میں، ایک وقت میں فرض ہے یا کئی اوقات میں اس لیے ایک ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے کہ جس سے بندے وجوب حکم کو پہچان لیں اور اس کو ادا کریں اسی وجہ سے کہ جب احکام کے حقیقی وجوب ہم سے مخفی ہیں تو احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور یہی اسباب حقیقی وجوب کی علامت ہوتے ہیں۔ مثلاً نماز کو ظہر، عصر وغیرہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا جاتا ہے: صلوٰۃ الظہر، صلوٰۃ العصر وغیرہ لہٰذا نماز کے وجوب کا سبب وقت (ظہر، عصر وغیرہ) ہے اور نماز کی ادائیگی کا سبب خطاب الٰہی (اقیموا الصلوٰۃ) ہے۔

قولہ بدلیل ان الخطاب الخ: مصنف یہاں سے نماز کے وجوب کے سبب (وقت) پر دو دلیلیں ذکر رہے ہیں۔

پہلی دلیل: وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اس پر پہلی دلیل یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی کا خطاب (اقیموا الصلوٰۃ) بندوں کی طرف وقت کے داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے۔ وقت کے داخل ہونے کے بعد خطاب کا متوجہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے مثلاً: "اقم الصلوٰۃ لدلوك الشمس الخ" یہ خطاب سورج کے ڈھلنے کے بعد متوجہ ہوتا ہے نہ کہ سورج کے ڈھلنے سے پہلے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہی ہے۔

ایک سوال مقدر کا جواب:

قولہ والخطاب مثبت لوجوب الاداء الخ: پہلی دلیل پر ایک سوال وارد ہوتا تھا مصنف نے "والخطاب" سے اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ پہلی دلیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اور دخول وقت سے نماز فرض ہوگی مگر اشکال یہ ہے کہ "اقیموا الصلوٰۃ" میں خطاب صیغہ امر ہے اور امر

مطلق وجوب کے لیے آتا ہے۔لہذا جب نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے تو امر کا کیا فائدہ؟

اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ وجوب کا تعلق دو چیزوں سے ہے: ا۔نفس وجوب۔۲۔وجوب اداء۔اسی طرح نماز کے سلسلے میں بھی دو چیزیں ہیں: ا۔سبب (وقت)۔۲۔خطاب (امر) لہذا نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب اداء خطاب سے ثابت ہوتا ہے۔جب دونوں کا محل مختلف ہے تو دونوں اپنے اپنے محل میں فائدہ دیتے ہیں تو اس جواب سے نفس وجوب اور وجوب اداء کے مابین فرق بھی واضح ہو گیا۔

دلیل پر دو نظیریں:

مصنف نے پہلی دلیل پر دو نظیریں بھی پیش کیں پہلی نظیر یہ ہے کہ جب بائع نے مشتری سے کہا "اد ثمن المبیع" کہ مبیع کی قیمت ادا کرو۔مشتری پر ثمن کا وجوب تو نفس عقد ہی سے ہو چکا ہے لہذا یہ خطاب ثمن کی ادائیگی کے لیے ہے اسی طرح دوسری نظیر یہ ہے کہ بیوی نے شوہر سے کہا "اد نفقة المنکوحة" کہ بیوی کا خرچ ادا کرو۔شوہر پر خرچ کا وجوب تو عقد نکاح سے ہو چکا ہے۔لہذا یہ خطاب خرچ کی ادائیگی کے لیے ہے لہذا اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ "اقیموا الصلوٰۃ" کہ تم نماز قائم کرو۔مکلف پر نماز کا وجوب تو وقت کے دخول سے ہو چکا۔لہذا یہ خطاب نماز کی ادائیگی کے لیے ہے۔

دوسری دلیل: قولہ لان الوجوب ثابت الخ: مصنف نے نماز کے وجوب کا سبب "وقت" ہونے پر دوسری دلیل یہ دی ہے کہ نماز کا وجوب ان افراد پر بھی ہوتا ہے کہ جن کو شریعت نے خطاب نہیں کیا مثلاً ایک آدمی سویا ہوا ہے یا بے ہوش (مغمی علیہ) ہے تو ان کو حضور ﷺ نے مرفوع القلم قرار دیا ہے کہ بے ہوش آدمی پر اگر بیہوشی ایک دن سے کم ہو تو خطاب الٰہی متوجہ نہیں ہوتا لیکن پھر بھی وقت کے داخل ہونے کے بعد نماز واجب ہو جاتی ہے اگر ایک دن سے زیادہ بیہوشی ہو تو یہ جنون ہے اغماء نہیں اور نماز ساقط ہو جاتی ہے لہذا دوسری دلیل سے بھی معلوم ہوا کہ خطاب کا مکلف نہ ہوتے ہوئے بھی وجوبِ نماز کا ثبوت صیغہ امر کے علاوہ سے ہے اور وہ وقت ہے کہ جس کو مصنف نے "سبب وجوب الصلوٰۃ الوقت" سے بیان کرنے کے بعد اس کو دو دلیلوں سے مبرہن کیا ہے۔

"وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ طَرِيْقَانِ اَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اِلَى الثَّانِيْ اِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْجُزْءِ الْاَوَّلِ ثُمَّ اِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ اِلٰى اَنْ يَّنْتَهِيَ اِلٰى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوْبُ حِيْنَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ

حَالَ الْعَبْدِ فِي ذَالِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذَالِكَ الْجُزْءِ وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيهِ اَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِي اَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِي ذَالِكَ الْجُزْءِ اَوْ كَانَ كَافِرًا فِي اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِي ذَالِكَ الْجُزْءِ اَوْ كَانَتْ حَائِضًا اَوْ نُفَسَاءَ فِي اَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِي ذَالِكَ الْجُزْءِ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ وَعَلٰى هٰذَا جَمِيعُ صُوَرِ حُدُوْثِ الْاَهْلِيَّةِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بِاَنْ يَّحْدِثَ حَيْضٌ اَوْ نِفَاسٌ اَوْ جُنُوْنٌ مُسْتَوْعِبٌ اَوْ اِغْمَاءٌ مُمْتَدٌّ فِي ذَالِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلٰوةُ وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِي اَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيْمًا فِي اٰخِرِهٖ يُصَلِّيْ اَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيْمًا فِي اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِي اٰخِرِهٖ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ"۔

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزءاول وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں ان دونوں میں سے ایک طریقہ سببیت کا جزءاول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہوتا ہے جب کہ مکلف نے مامور بہ کو جزءاول میں ادا نہ کیا ہو پھر جزء ثالث اور جز رابع کی طرف یہاں تک کہ وہ سببیت وقت کے آخری جز تک پہنچ جائے پس وجوب اسی وقت میں ٹھہر جائے گا اور اس جز آخر میں مکلف بندے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جزء آخر کی صفت کا بھی لحاظ کیا جائے گا اور اس جزء آخر میں بندے کی حالت کا لحاظ کرنے کا بیان یہ ہے کہ اگر بندہ اول وقت میں بچہ تھا اور آخری جز میں بالغ ہوگیا یا بندہ پہلے جز میں کافر تھا اور آخری جز میں مسلمان ہوگیا یا عورت پہلے وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اور آخری جز میں پاک ہوگئی تو نماز واجب ہوگی اور اسی طریقہ پر آخری وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں اور اس کے برعکس اس کی وضاحت یہ ہے کہ آخری جز میں حیض یا نفاس یا ایک دن سے زیادہ کا احاطہ کرنے والا جنون یا لمبی ہونے والی بیہوشی لاحق ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر بندہ اول وقت میں مسافر ہو آخری وقت میں مقیم ہو جائے تو بندہ چار رکعتیں پڑھے گا اور اگر بندہ پہلے وقت میں مقیم ہو آخری وقت میں مسافر ہو تو دو رکعت پڑھے گا۔

قولہ ولھذا ظھران الجزء الاول الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جب دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے وجوب کا سبب ''وقت'' ہے تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ وقت کا پہلا جز نماز کے وجوب کا سبب ہے اور پورا وقت سبب نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر تمام وقت کو سبب قرار دیا جائے تو پھر نماز کی ادائیگی تمام وقت گزرنے کے بعد ہو

سکے گی کیونکہ سبب (وقت) پہلے ہوتا ہے اور مسبب (نماز) بعد میں لہذا کل وقت کو سبب قرار دینے میں نماز ادا نہ رہے گی بلکہ قضا بن جائے گی۔ نیز پہلا جز مقدم ہونے کی وجہ سے وقت کے دیگر اجزاء کے ساتھ مزاحم بھی نہیں لہذا معلوم ہوا کہ وقت کا جز اول ہی نماز کا سبب ہے۔

جز اول کے بعد دیگر اجزاء کو ثابت کرنے کے طریقے:

قولہ ثم بعد ذالك طريقتان احدهما الخ: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقت کا جز اول ہی نماز کا سبب ہے اگر جز اول میں نماز نہ پڑھی تو دیگر اجزاء کے سبب وجوب کو ثابت کرنے کے مصنف نے دو طریقے بیان فرمائے۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی شخص نے پہلے جز میں نماز نہ پڑھی تو پہلے جز کی سببیت دوسرے جز کی طرف منتقل ہو جائے گی اگر دوسرے جز میں بھی نماز ادا نہ کی تو تیسری جز کی طرف منتقل ہو جائے گی حتی کہ یہ سلسلہ وقت کے آخری جز کی طرف منتقل ہوتا رہے گا اور یہی آخری جز وجوب کا سبب ٹھہرے گا اور جب آخری وقت میں بھی مامور بہ کو ادا نہ کر سکا تو نماز کا وقت نکل گیا اور مامور کا وجوب پکا ہو گیا۔

آخری جز میں بندے اور وقت کی حالت کا لحاظ:

مصنف فرماتے ہیں کہ جب سببیت منتقل ہوتے ہوتے آخری جز تک پہنچ جائے تو اس آخری جز میں بندے کی حالت کا بھی اعتبار کیا جائے گا اور خود اس آخری جز کی صفت کا بھی لحاظ کیا جائے گا۔

بندے کی حالت کا اعتبار:

مصنف نے "وبيان اعتبار حال العبد الخ" سے بندے کی حالت کی تفصیل یہ بیان کی کہ اگر کوئی شخص پہلے جز میں بچہ تھا اور آخری جز میں بالغ ہو گیا یا پہلے جز میں کافر تھا اور آخری جز میں مسلمان ہو گیا یا کوئی عورت پہلے جز میں حالت حیض میں تھی یا حالت نفاس میں تھی اور آخری جز میں پاک ہو گئی تو تینوں صورتوں میں مکلفین ہونے اور آخری جز سبب کو پا لینے کی وجہ سے ان پر نماز واجب ہو جائے گی جیسا کہ قاعدہ ہے کہ اگر بندہ وقت کے آخری حصے میں اہل ہو جاتا ہے تو اس پر وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور اگر اس کے برعکس معاملہ ہے کہ اول وقت میں عورت پاک ہے مگر آخری وقت میں حیض یا نفاس میں مبتلا ہو گئی یا کسی شخص کو ایک دن سے زیادہ بیہوشی طاری ہو جائے یہ حکم فقط نماز کے حق میں ہے کہ نہ روزے اور زکوۃ کے حق میں تو ان کا اہل نہ ہونے کی وجہ سے نماز ساقط ہو جائے گی یوں ہی اگر اول وقت

میں مسافر ہو اور نماز نہ پڑھ سکا اور آخری وقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعات ہی پڑھے گا قصر نہیں کرے گا اگر پہلے وقت میں مقیم ہو کہ نماز ظہر نہیں پڑھی اور آخری وقت میں مسافر ہو گیا تو وہ بطور قصر دو رکعت پڑھے گا۔

"وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ صِفَةِ ذَالِكَ الْجُزْءِ اَنَّ ذَالِكَ الْجُزْءَ اِنْ كَانَ كَامِلاً تَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَائِهَا فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَمِثَالُهُ فِيْمَا يُقَالُ اِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ وَاِنَّمَا يَصِيْرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ وَذَالِكَ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ فَاِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِي اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ بَطَلَ الْفَرْضُ لِاَنَّهُ لَايُمْكِنُهُ اِتْمَامُ الصَّلٰوةِ اِلَّا بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاِعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذَالِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلٰوةِ الْعَصْرِ فَاِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِحْمِرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ"۔

اور اس جز کی صفت کا لحاظ کرنے کا بیان یہ ہے کہ وہ آخری جز اگر کامل ہو تو نماز وقتیہ ذمہ میں کامل ہوگی تو مکلف اس فریضہ کو اوقات مکروہ میں ادا کرنے سے بری الذمہ نہ ہوگا اور اس کی مثال اس قول میں ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ فجر میں وقت کا آخری جز کامل ہے اور طلوع آفتاب سے وقت فاسد ہو جاتا ہے اور یہ فساد وقت کے نکل جانے کے بعد پس واجب صفت کمال کے ساتھ ثابت ہوگا لہذا جب دوران نماز سورج نکل آئے تو فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ اب نمازی کا نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں مگر وقت کے لحاظ سے صفت نقصان کے ساتھ اور اگر جز ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں پس بلاشبہ وقت کا آخری حصہ سورج کے سرخ ہو جانے کا وقت ہے اور نماز کا وقت اس وقت فاسد ہوتا ہے پس وقتی نماز صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگی اسی وجہ سے سورج کے سرخ ہونے کے وقت کو باوجود فساد وقت کے جواز کا قول ضروری ہے۔

آخری جز کی حالت کالحاظ:

قولہ وبیان اعتبار صفة ذالك الجزء الخ: اس سے قبل مصنف نے مکلف کی حالت کے اعتبار کو بیان کیا اب آخری جز کی اپنی حالت و کیفیت کو بیان کر رہے ہیں۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر وقت کا آخری جز کامل ہے تو فریضہ بھی کامل ہوگا تو مکلف کا فریضہ کامل کو مکروہ اوقات میں ادا کرنا جائز نہیں۔اگر ادا کرے گا تو وجوب کی ذمہ داری

سے بری نہ ہوگا مثلاً فجر کی نماز کا آخری وقت کامل ہے تو اس وقت میں نماز بھی صفت کمال کے ساتھ مکلّف پر واجب ہوئی اور سورج کے طلوع ہونے کے ساتھ فاسد وقت شروع ہو جاتا ہے لہٰذا اگر نماز فجر پڑھنے کے دوران سورج طلوع ہو جاتا ہے تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ نمازی کے لیے صفت نقصان کے بغیر نماز مکمل کرنا ممکن نہیں حالانکہ نماز صفت کمال کے ساتھ واجب ہوئی تھی لہٰذا آفتاب کے طلوع ہوتے ہی نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر وقت کا آخری جز ناقص ہے تو فریضہ بھی ناقص ہوگا مثلاً عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ سورج زرد ہوگیا اور سورج غروب ہونے کو ہے اور یہ وقت نماز کا سبب ہے اور یہ سبب ناقص ہے لہٰذا بندے کے ذمے آج کی نماز عصر صفت نقصان کے ساتھ واجب ہوئی تو ناقص وقت میں ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ (مزید تفصیل امر کی بحث میں دیکھیے)

"وَالطَّرِيْقُ الثَّانِي اَنْ يُّجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِنْتِقَالِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِهٖ قَوْلٌ بِاِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَاِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيَ اِنَّمَا اَثْبَتَ عَيْنَ مَا اَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ فَكَانَ هٰذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ الْخُصُوْمَاتِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شُهُوْدِ الشَّهْرِ وَاِضَافَةُ الصَّوْمِ اِلَيْهِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ مِلْكُ النِّصَابِ النَّامِيْ حَقِيْقَةً اَوْ حُكْمًا وَبِاعْتِبَارِ وُجُوْدِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيْلُ فِيْ بَابِ الْاَدَاءِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ لِاِضَافَتِهٖ اِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمِ تَكْرَارِ الْوَظِيْفَةِ فِي الْعُمْرِ وَعَلٰى هٰذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وُجُوْدِ الْاِسْتِطَاعَةِ يَنُوْبُ ذٰلِكَ عَنْ حَجَّةِ الْاِسْلَامِ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ وَبِهٖ فَارَقَ اَدَاءُ الزَّكٰوةِ قَبْلَ وُجُوْدِ النِّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ"۔

اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز کو سبب قرار دیا جائے نہ کہ انتقال کے طریقے پر کیونکہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کے باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی جانب سے ثابت ہے اور اس سے واجب کا بڑھنا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جز ثانی نے بعینہ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جز اول نے ثابت کیا ہے یہ علتوں کے مترادف ہونے اور باہمی نزاعی معاملات میں گواہوں کے کثیر ہونے کے ہے اور روزے کے واجب ہونے کا سبب ماہ رمضان کا آنا ہے اس لیے کہ رمضان کے مہینے کے حاضر ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور روزہ

شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اور زکوۃ کے وجوب کا سبب بڑھنے والے نصاب کا مالک ہونا ہے خواہ وہ حقیقتاً بڑھتا ہو یا حکماً اور سبب کے پائے جانے کے اعتبار سے زکوۃ کو جلدی ادا کرنا جائز ہے اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس لیے حج کی نسبت بیت اللہ کی طرف کی جاتی ہے اور پوری عمر اس فریضے کا تکرار نہیں ہوتا اور اسی بناء پر اگر کسی نے استطاعت سے قبل حج کیا تو یہ حج فرض کے قائم مقام ہو جائے گا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اور اسی وضاحت کے ساتھ استطاعت سے قبل کیا جانے والا حج وجود نصاب سے پہلے ادا کی جانے والی زکوۃ سے جدا ہو گیا سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔

قوله والطريق الثاني ان يجعل كل جزء الخ: اس سے قبل مصنف نے وقت کے پہلے جز کے علاوہ باقی اجزاء کی سببیت کے متعلق پہلا طریقہ بیان کیا کہ اگر وقت کی پہلے جز میں مکلف نماز ادا نہ کر سکا تو سببیت پہلے جز سے دوسرے جز کی طرف منتقل ہوتی رہے گی اس انتقال سببیت پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب پہلا جز دوسرے جز کی طرف منتقل ہو گیا تو پہلے جز کی سببیت باطل ہو جائے گی حالانکہ شریعت نے پہلے جز کو سبب قرار دیا ہے؟ اس اشکال کا جواب دینے کے بجائے مصنف نے اسی جواب کو دوسرے طریقے سے تعبیر کیا ہے اشکال کا مختصراً جواب یہ ہے کہ سببیت میں انتقال حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے لہذا جز اول کا سبب ہونا باطل نہیں ہوتا اور دوسرا طریقہ یہ ہے ہر جز کو مستقل سبب قرار دیا جائے مثلاً کسی نماز کے چار اجزاء ہیں تو ہر جز کو مستقل سبب قرار دیں تو اس پر جز اول کے باطل ہونے کا اشکال وارد نہیں ہوتا۔

سوال مقدر کا جواب:

قوله ولا يلزم على هذا الخ: "ولا يلزم" سے مصنف دوسرے طریقے پر وارد ہونے والے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ جب آپ نے ہر جز کو مستقل سبب قرار دیا تو اگر ایک نماز کے چار اجزاء ہوں تو آپ کے اس طریقے سے مستقل چار نمازیں فرض ہوئیں؟

جواب یہ دیا کہ دوسرا طریقہ درست ہے کہ اجزاء متعدد ہوں اس سے فرض نمازوں کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جس جز ثانی نے معین فرض کو ثابت کیا کہ وہ وہی فرض ہے کہ جس کو جز اول نے ثابت کیا تھا مگر ادا نہ کر سکا کہ نماز

تو ایک ہے لیکن اس کے اسباب متعدد ہیں لہذا جب مقصود و مدعیٰ ایک ہے تو تعدد اسباب کے باوجود نماز ایک ہی فرض ہوگی کیونکہ ہر جزء سے بعینہ وہی فرض ثابت ہو رہا ہے جو جزء سابق سے ثابت ہوا تھا متعدد اسباب کی صورت حال ایسی ہے کہ جس طرح کسی مقدمہ میں گواہوں کی شرعی تعداد سے گواہ زیادہ ہوں تو اس سے جرائم کا زیادہ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ ایک ہی جرم کو ثابت کر رہے ہیں اسی طرح یہاں بھی اگرچہ مستقل متعدد اسباب ہوں لیکن یہ بھی ایک ہی فرض کو ثابت کر رہے ہیں اور اسی طرح متعدد علتوں سے ایک معلول کے ثابت ہونے کا مسئلہ بھی ہے۔ مزید تائید کے طور پر دیکھیں کہ اگر باوضو شخص کو نکسیر آجائے اور پیشاب بھی کر دے اور پچھنے بھی لگوائے تو ایک ہی بار وضو کرنا ہوگا نہ کہ تین اسباب کی وجہ سے تین بار وضو کرنا لازم ہے۔

فرضیتِ روزہ کا سبب:

قوله وسبب وجوب الصوم الخ : مصنف نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں:

<u>پہلی دلیل</u> یہ ہے کہ جس وقت ماہ رمضان آتا ہے تو اسی وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" متوجہ ہوتا ہے کہ تم میں سے جو رمضان کے مہینے میں حاضر ہو تو اس کو چاہیے کہ وہ روزے رکھے لہذا "فليصمه" کا صیغہ رمضان کے آنے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ رمضان آنے کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے تو روزے کے واجب ہونے کا سبب "شهود شهر" ہے۔

<u>دوسری دلیل</u> یہ ہے صوم کی اضافت رمضان کی طرف کی جاتی ہے کہ "صوم رمضان" اس میں اضافت اختصاص کے لیے ہے اور اختصاص کا درجہء کامل یہ ہے کہ مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہو جیسا کہ خیارِ عیب اور خیارِ رویت میں اضافت ہے لہذا معلوم ہوا کہ روزہ رمضان کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

فرضیت زکوٰۃ کا سبب:

قوله وسبب وجوب زكوة الخ: زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا ہے جو بڑھنے والا ہو چاہے حقیقی ہو جیسے مال تجارت یا حکمی ہو۔ جیسے سونا، چاندی اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرط حولان حول ہے اس لیے اگر مکلف نے حولان حول سے پہلے مال نصاب سے زکوٰۃ ادا کر دی تو سبب کے پائے جانے کی وجہ سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی لیکن اگر مال نصاب کا مالک ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی بعد میں مال نصاب کا مالک ہوا تو زکوٰۃ ادا نہ

ہوگی کیونکہ ادائیگی کے وقت سبب (مال نصاب) موجود نہیں تھا۔ جب سبب کے نہ پائے جانے سے پہلے مسبب پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوگی۔

فرضیت حج کا سبب:

قوله وسبب وجوب الحج الخ: بیت اللہ کے حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس پر مصنف نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف کی جاتی ہے۔ جیسے "حج بیت اللہ" کہا جاتا ہے کہ مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص صاحب استطاعت ہو تو اس پر زندگی بھر ایک بار حج فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور وہ ایک ہے اس میں تکرار نہیں تو مسبب میں بھی تکرار نہ ہوگا حج کے فرض ہونے کی شرط زادراہ اور سواری کا ہونا ہے۔

حج اور دیگر عبادات میں فرق:

قولہ وبہ فارق اداء الزکوۃ الخ: مصنف حج اور دیگر عبادات کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ حج زندگی میں صرف ایک بار فرض ہے اس وجہ سے کہ اس کا سبب (بیت اللہ) ایک ہے جب کہ دیگر عبادات مثلاً نماز کے اسباب مختلف و متعدد ہیں تو نمازیں بھی سبب کے بدلنے سے بدلتی ہیں اسی طرح زکوۃ کے مال نصاب پر حولان حول جب بھی پایا جائے گا تو زکوۃ واجب ہوتی رہے گی اسی طرح "شھود شھر" آتا رہے گا تو رمضان بھی آتا رہے گا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ حج استطاعت سے پہلے بھی ادا ہوتا ہے کیونکہ سبب، بیت اللہ پہلے موجود ہے لہذا سبب کے پائے جانے کے بعد مسبب کا پایا جانا درست ہے اگرچہ استطاعت کی شرط نہ بھی ہو جب کہ دیگر عبادات مثلاً نماز، وقت کے داخل ہونے سے قبل اور فرض روزے رمضان کے پائے جانے سے قبل درست نہیں کیونکہ مسبب سبب سے پہلے نہیں پایا جا سکتا۔

"وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَمُوْنُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوْزُ التَّعْجِيْلُ حَتّٰى جَازَ اَدَاؤُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْعُشْرِ الْاَرَاضِيُ النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرَّيْعِ وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْخَرَاجِ الْاَرَاضِيُ الصَّالِحَةُ لِلزِّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ الصَّلٰوةُ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهٰذَا وَجَبَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَلَا وُضُوْءَ عَلٰى مَنْ لَّا صَلٰوةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ

سَبَبُ وُجُوبِهِ الْحَدَثُ وَوُجُوبُ الصَّلٰوةِ شَرْطٌ وَقَدْ رُوِیَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذٰلِكَ نَصًّا وَسَبَبُ وُجُوبِ الْغُسْلِ الْحَیْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ"۔

اور صدقہ فطر واجب ہونے کا سبب وہ سر ہے جس کا آدمی خرچ کا بوجھ اٹھاتا ہے اور جس پر وہ سرپرستی کرتا ہے اور اسی وجہ سے تعجیل جائز ہے حتی کہ یوم فطر سے پہلے صدقہ فطر ادا کرنا جائز ہے اور عشر واجب ہونے کا سبب وہ زمین ہے جو واقعی پیداوار کے لحاظ سے نامی ہو اور خراج واجب ہونے کا سبب وہ زمین ہے جو کاشت کی صلاحیت رکھنے والی ہو پس وہ زمین حکماً نامی ہے اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے اسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہو اور اس پر وضو واجب نہیں کہ جس پر نماز واجب نہیں اور بعض علماء نے کہا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا وجوب وضو کے لیے شرط ہے اور امام محمد سے صراحتاً یہی روایت کیا گیا ہے اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے۔

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب:

قولہ وسبب وجوب صدقۃ الفطر الخ: صدقہ فطر کے وجوب کا سبب "زیر کفالت رأس" ہے کہ جن افراد کے اخراجات آدمی برداشت کرتا ہے یہی صدقہ فطر کا سبب ہیں اور یہ مذہب سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ کا ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کا سبب "فطر" ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ صدقہ مسبب ہے اور فطر سبب ہے لہذا صلوۃ الظہر وغیرہ کی طرح صدقہ فطر میں مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہونے کی وجہ سے صدقہ کے وجوب کا سبب فطر ہے باقی تفصیل منع الوصف کی پہلی مثال کے تحت دیکھیں جب کہ امام اعظم کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ ارشاد نبوی ہے: "ادوا عمن تمونون" تم صدقہ فطر ادا کرو ان لوگوں کی طرف سے جن کے خرچ کا بوجھ تم برداشت کرتے ہو جب حدیث سے معلوم ہوا کہ صدقہ فطر کے وجوب کے سبب متعدد ہیں تو صدقہ کو صرف فطر کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں اور اضافت کا جواب یہ ہے کہ صدقہ کی اضافت فطر کی طرف مسبب اور سبب کی حیثیت سے نہیں بلکہ حکم (صدقہ) کی اضافت شرط (فطر) کی طرف ہے تاکہ ان احادیث پر بھی عمل ہو جائے کہ جن میں چھوٹے بچوں اور غلاموں کی طرف سے ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے لہذا جب صدقہ فطر کا سبب "زیر کفالت راس" ہے تو سبب کے پہلے موجود ہونے کی وجہ سے صبح صادق سے قبل بھی صدقہ فطر ادا کیا جاسکتا ہے۔

عشر کے وجوب کا سبب:

قوله وسبب وجوب العشر الخ: عشر کے واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقتاً پیداوار دیتی ہوں تو بارانی زمین سے پیداوار کا دسواں حصہ اور اگر خود سراب کی جاتی ہے تو بیسواں حصہ عشر ہے اگر حقیقتاً پیداوار نہیں ہوتی مثلاً زمین تو زرخیز ہے مگر فصل کاشت نہیں کی یا زمین ہی بنجر ہے تو اس صورت میں عشر واجب نہ ہوگا اگر کسی شخص نے پیداوار سے پہلے ہی عشر دے دیا تو یہ عشر نہ ہوگا کیونکہ سبب سے پہلے مسبب پر عمل کرنا جائز نہیں۔ عبارت "ارض نامی" سے مراد پیداوار ہی ہے کہ پیداوار ہی کی صورت میں ارض نامی کہلاتی ہے۔

خراج کے وجوب کا سبب:

قوله وسبب وجوب الخراج الخ: خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو پیداوار کی صلاحیت رکھتی ہوں کہ اگر ان کو کاشت کیا جائے تو پیداوار دے سکیں تو یہ زمینیں حکماً نامی ہوں گی اگر زمین کاشت کاری کے اہل نہیں کہ بنجر ہے تو کافر پر خراج واجب نہ ہوگا کیونکہ وجوب کا سبب (صلاحیت رکھنا) نہیں پایا گیا۔

عشر اور خراج میں فرق:

۱۔ پہلا فرق تو یہ ہے کہ عشر مسلمان پر واجب ہے جب کہ خراج کافر پر واجب ہے۔

۲۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عشر کی مقدار دسواں یا بیسواں حصہ ہے جب کہ خراج کی مقدار پانچواں حصہ ہے۔

۳۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ عشر کے لیے زمین کا حقیقتاً نامی ہونا شرط ہے جب کہ خراج کے لیے زمین کا حکماً نامی ہونا بھی کافی ہے۔

۴۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ اگر عشری زمین کو کاشت کے بغیر چھوڑا جائے تو عشر واجب نہیں جب کہ خراجی زمین کو اگر کاشت کے بغیر چھوڑا جائے تو بھی خراج واجب ہے۔

جب بنیاد ایک پھر فرق کیوں؟

عشر اور خراج دونوں کی بنیاد زمین ہے کہ زمین دونوں میں سبب ہے ارض نامی حقیقی کا ہونا ضروری ہے جب کہ خراج میں حکمی بھی کافی ہے لیکن اتنا فرق کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر مالی عبادت ہے اور مسلمان اس بات کا اہل

ہے کہ اس کے ساتھ آسانی کا معاملہ کیا جائے جب کہ کافر کی نافرمانی کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے معاملہ میں سختی ہو لہذا مسلمان کے لیے عشر دینا جزا ہے تو سہولت دی گئی جب کہ کافر کے لیے خراج دینا سزا ہے تو سختی کی گئی۔

وضو کے وجوب میں دو قول:

قولہ وسبب وجوب الوضو الخ: وضو کے وجوب کے سبب میں دو قول ہیں:

۱۔ بعض ائمہ کرام کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب "حدث" ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ تکرار حدث سے تکرار وجوب ہوتا ہے اور یہی بات سبب کے تکرار میں ہوتی ہے کہ سبب کے تکرار سے مسبب متکرر رہوتا ہے لہذا وجوب کا سبب حدث ہے۔

۲۔ جمہور ائمہ کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب "نماز" ہے کہ جس پر نماز واجب ہے تو اس پر وضو بھی واجب ہے لہذا جس کے حق میں سبب (نماز) نہیں تو اس کے حق میں مسبب (وضو) بھی لازم نہیں جیسا کہ حائضہ عورت کہ اس پر نماز نہیں تو وضو بھی واجب نہیں۔

بعض ائمہ کے قول کا رد:

بعض ائمہ کا قول کہ "وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے" یہ قول اس لیے باطل ہے کہ کسی شئے کا سبب وہ ہوتا ہے جو اس شئے تک پہنچائے جب کہ حدث تو وضو تک پہنچانے والا نہیں بلکہ وضو کو توڑنے والا ہے باقی رہی یہ بات کہ حدث کے متکرر ہونے سے وضو بھی متکرر رہوتا ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں اس لیے کہ جس شخص کو حدث لاحق ہو جائے تو اس پر اسی وقت وضو کرنا واجب نہیں بلکہ جب وہ نماز کا ارادہ کرے تو اس وقت وضو کرنا واجب ہوگا تو ارادہ نماز کے مکرر ہونے کی وجہ سے وضو مکرر ہوا بشرطیکہ پہلے وضو نہ ہو۔ مزید یہ کہ بعض ائمہ کے قول کے مطابق لوگ اس تنگی میں پڑ جائیں گے کہ اگر حدث کے بعد فوراً وضو نہ کیا تو واجب کو ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوں گے لہذا احتیاط و آسانی جمہور کے مذہب میں ہے۔

وجوب غسل کا سبب:

قولہ ووجوب الغسل الخ: اس سے قبل مصنف نے طہارت صغریٰ (وضو) کو بیان کیا اب طہارت کبریٰ (غسل) کو بیان کر رہے ہیں کہ غسل کے وجوب کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے اسی وجہ سے غسل کی اضافت

حیض، نفاس اور جنابت کی طرف ہوتی ہے یہ اضافت مسبب کی سبب کی طرف ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وجوب غسل کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہیں۔

"فَصْلٌ قَالَ الْقَاضِیْ اَلْاِمَامُ اَبُوْزَیْدٍ اَلْمَوَانِعُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مَانِعٌ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ یَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ یَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْحُکْمِ وَمَانِعٌ یَمْنَعُ دَوَامَهٗ نَظِیْرُ الْاَوَّلِ بَیْعُ الْحُرِّ وَالْمَیْتَةِ وَالدَّمِ فَاِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّیَّةِ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِاِفَادَةِ الْحُکْمِ وَعَلٰی هٰذَا سَائِرُ التَّعْلِیْقَاتِ عِنْدَنَا فَاِنَّ التَّعْلِیْقَ یَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ عَلٰی مَا ذَکَرْنَاهُ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَایُطَلِّقُ اِمْرَاَتَهٗ فَعَلَّقَ طَلَاقَ اِمْرَاَتِهٖ بِدُخُوْلِ الدَّارِ لَایَحْنَثُ وَمِثَالُ الثَّانِیْ هَلَاكُ النِّصَابِ فِیْ اَثْنَاءِ الْحَوْلِ وَاِمْتِنَاعُ اَحَدِ الشَّاهِدَیْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ وَمِثَالُ الثَّالِثِ الْبَیْعُ بِشَرْطِ الْخِیَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ"۔

قاضی امام ابوزید نے فرمایا کہ موانع کی چار قسمیں ہیں: (۱) ایسا مانع جو علت کے منعقد ہونے کو روکتا ہو۔ (۲) ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو۔ (۳) ایسا مانع جو ابتداء حکم کو روکتا ہو۔ (۴) ایسا مانع جو حکم کے دوام کو روکتا ہو۔ پہلے مانع کی مثال آزاد اور مردار کی بیع ہے اس لیے کہ محل بیع کا نہ ہونا افادہ حکم کے تصرف کو علت بننے سے روکتا ہے اور اسی طریقے پر ہمارے نزدیک تمام تعلیقات ہیں کیونکہ تعلیق اسی تفصیل کے مطابق ہے جس کو ہم نے ماقبل ذکر کیا ہے تصرف کے وجود کو شرط سے پہلے علت بن کر منعقد ہونے سے روکتا ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا تو وہ حانث نہیں ہوگا اور دوسرے مانع کی مثال سال کے درمیان میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے اور دو گواہوں میں سے ایک کا شہادت سے رکنا اور عقد کے ایک جز کو رد کرنا ہے اور تیسرے مانع کی مثال بیع شرط خیار کے ساتھ اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

قوله قال الامام قاضی ابوزید الموانع اربعة الخ: اس سے قبل مصنف نے احکام شرعیہ کے اسباب وعلل کو بیان کیا اب اسباب کے مقابل موانع کو ذکر کر رہے ہیں۔

موانع کی تعریف:

موانع، مانعۃ کی جمع ہے اور مانعۃ رکاوٹ اور آڑ کو کہتے ہیں۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ اہل اصول کے نزدیک "موانع ایسے ممنوعات کا نام ہے کہ جن کی موجودگی میں معاملہ منعقد اور حکم واقع نہ ہو سکے"۔

موانع کی اقسام:

مصنف نے قاضی امام ابوزید عبیداللہ دبوسی متوفی ۴۳۰ھ (صاحب تقویم الادلہ اور تاسیس النظر) کے قول کے مطابق موانع کی چار اقسام ذکر کی ہیں جب کہ بعض کے نزدیک تین ہیں اور بعض کے نزدیک پانچ ہیں تاہم مصنف کے اختیار کردہ مذہب کے مطابق چار یہ ہیں:

۱۔ ایسا مانع جو انعقاد علت کے مانع ہو کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔
۲۔ ایسا مانع جو تمام علت کے مانع ہو کہ علت پائی جائے مگر مکمل نہ ہو۔
۳۔ ایسا مانع جو ابتداء حکم کے مانع ہو کہ حکم کی علت تو پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے۔
۴۔ ایسا مانع جو دوام حکم کے مانع ہو کہ علت کی وجہ سے حکم تو پایا جائے مگر مانع کی وجہ سے دوام نہ ہو۔

ان چار اقسام میں سے پہلے دو مانع کو مجازاً مانع کہتے ہیں کیونکہ مانع شرعی یہ ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے تو تعریف کی روشنی میں پہلا مانع کہ علت ہی نہ پائی جائے اور دوسرا مانع کہ علت مکمل نہ ہو لہذا علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم بھی نہیں پایا جائے گا پھر بھی اس کو مانع کہنا مجازاً ہوگا۔

پہلے مانع کی نظائر:

پہلا مانع یہ تھا کہ انعقاد علت کے مانع ہو، مصنف نے اس کی تین نظیریں پیش کی ہیں کہ کسی شخص نے آزاد مردیا خون یا مردار کو فروخت کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی اور نہ ہی مشتری کو ان پر ملکیت حاصل ہوگی اور نہ ہی بائع کا ثمن پر قبضہ کرنا صحیح ہوگا کیونکہ بیع "مبادلة المال بالمال بالتراضی" کا نام ہے جب کہ مذکورہ اشیاء شرعاً مال ہی نہیں لہذا بیع حکم ملک کی علت بن کر منعقد نہ ہوئی تو اس کا حکم کہ مشتری کو ان پر ملکیت اور بائع کو ثمن پر ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی بات کو مصنف نے "فان عدم المحلیت الخ" سے بیان کیا ہے۔

تمام تعلیقات کا پہلی قسم سے ہونا:

قولہ وعلی ھذا سائر التعلیقات الخ: مصنف فرماتے ہیں تمام تعلیقات احناف کے نزدیک انعقاد علت سے مانع ہوتی ہیں کہ جس کی تفصیل مصنف کتاب اللہ کی آخری بحث "بیان التغییر" کے تحت بیان کر چکے ہیں تاہم محل کی مناسبت سے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ معلق بالشرط امام شافعی کے نزدیک حکم کا فی الحال سبب ہوتا ہے مگر شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم معدوم ہوتا ہے لہذا امام شافعی کے نزدیک عدم شرط کی وجہ سے حکم معدوم ہوگا جب کہ احناف کے نزدیک معلق بالشرط حکم کا سبب وجود شرط کے وقت ہوتا ہے اس سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے "ان دخلت الدار فانت طالق" کہا شوہر نے بیوی کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کیا تو "انت طالق" کو وقوع طلاق کی علت بننے سے روک دیا تو تعلیق انت طالق کے لیے وقوع طلاق کی علت منعقد ہونے سے مانع ہوگئی اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا تو پھر اس نے بیوی کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ دخول دار کی شرط پائے جانے سے قبل گویا اس نے طلاق دی ہی نہیں کہ وہ حانث ہو۔

دوسرے مانع کی مثالیں:

قولہ ومثال الثانی ھلاك النصاب الخ: دوسرا مانع یہ تھا کہ تمام علت سے مانع ہو اس کی مصنف نے تین مثالیں ذکر کی ہیں ا۔ درمیان سال میں مال کا ہلاک ہونا۔ ۲۔ دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رکنا۔ ۳۔ ایجاب وقبول میں سے ایک کا نہ ہونا۔

<u>پہلی مثال:</u> یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس سال کے آغاز میں نصاب زکوۃ کے مطابق مال تھا تو وجوب زکوۃ کی علت پائی گئی تو اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے حولان حول سے قبل بھی زکوۃ دینا جائز ہے مگر نصاب زکوۃ سال کے درمیان میں ہلاک ہوگیا تو علت کے تام نہ ہونے کی وجہ سے حولان حول سے قبل زکوۃ کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا لہذا درمیان سال مال کا ہلاک ہونا ایسا مانع ہے کہ جس کی وجہ سے حولان حول کی علت پوری نہ ہوسکی تو وجوب کا حکم بھی مرتب نہ ہوگا۔

<u>دوسری مثال:</u> یہ ہے کہ کسی کے حق کے ثابت ہونے کی علت گواہی ہے اور یہ علت دو گواہوں سے مکمل ہوتی ہے لہذا اگر ایک گواہ گواہی دے اور دوسرا گواہی دینے سے رک جائے تو یہ رکنا ایسا مانع ہے کہ جو تمام علت

کے مانع بن گیا تو حق کے ثبوت کا حکم بھی مرتب نہ ہوگا۔

تیسری مثال: یہ ہے کہ بیع میں ایجاب وقبول مفید ملک ہونے کی علت تامہ ہے لیکن اگر بائع کے ایجاب کے بعد مشتری قبول کرنے سے رُک جائے تو یہ ایک ایسا مانع ہے جو علت (ایجاب وقبول) کو تام نہیں ہونے دیتا لہٰذا صرف ایجاب سے مشتری کو بیع پر ملکیت حاصل نہ ہو سکے گی۔

تیسرے مانع کی مثالیں:

قولہ ومثال الثالث البیع الخ: تیسرا مانع یہ تھا کہ جو ابتداء حکم سے مانع ہو کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے۔ مصنف نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں: ا۔ خیار شرط ۲۔ معذور کے لیے وقت کا باقی رہنا۔

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز فروخت کی اور اس نے مشتری سے کہا کہ مجھے تین دن اختیار حاصل رہے گا کہ اگر فروخت کرنی ہوئی تو فروخت کروں گا ورنہ نہیں تو خیار شرط کے بعد مشتری کو مبیع پر ملک حاصل نہ ہوگی یہاں علت، ایجاب وقبول اپنے محل بیع میں موجود ہے مگر خیار شرط مانع ہے لہٰذا اس مانع (خیار شرط) کی وجہ سے مشتری کو مبیع پر ملکیت حاصل نہ ہوگی۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ پیشاب کے قطروں کا ٹپکنا نقض وضو کی علت ہے لیکن اگر کوئی صاحب عذر ہو مثلاً جس کو مسلسل پیشاب کے قطرے ٹپکتے ہوں اور یہ بیماری نماز کے پورے وقت میں موجود ہو کہ اتنا وقت بھی نہ ملے کہ وضو کر کے نماز پڑھ سکتا ہو تو یہ شرعی معذور ہے لہٰذا اس کے لیے حکم یہ ہے کہ جب بھی نماز کا وقت آئے تو نیا وضو کر کے نماز پڑھے پھر اگر چہ دوران نماز قطرے مصلے پر ٹپکتے رہیں لہٰذا وقت کا باقی رہنا ایسا مانع ہے جو علت کے پائے جانے کے باوجود نقض وضو کو ثابت نہیں ہونے دیتا یہی حکم استحاضہ والی عورت اور دائمی نکسیر والے کا ہے۔

"وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْيَةِ وَعَدَمُ الْكَفَاءَةِ وَالْإِنْدِمَالُ فِيْ بَابِ الْجِرَاحَاتِ عَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ وَهٰذَا عَلٰى إِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَأَمَّا عَلٰى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهٗ ثَلٰثَةُ أَقْسَامٍ مَانِعٌ يَمْنَعُ إِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لَامُحَالَةَ وَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيْقُ الثَّانِيْ مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلٰى هٰذَا

اَلْاَصْلِ یَدُوْرُ الْکَلَامُ بَیْنَ الْفَرِیْقَیْنِ"۔

اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ اور خیار عتق اور خیار رویت اور کفو کا نہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا اسی اصل پر ہے اور یہ علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کی بناء پر ہے پس بہر حال ان لوگوں کے قول پر کہ جو تخصیص علت کے جائز ہونے کے قائل نہیں، پس مانع ان کے نزدیک تین قسموں پر ہے: (۱) وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو۔ (۲) وہ مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو۔ (۳) وہ مانع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور بہر حال علت کے تمام ہونے کے وقت تو یقیناً حکم ثابت ہوگا اسی اختلاف پر وہ مانع جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لیے مانع قرار دیا ہے اس کو فریق ثانی نے تمام علت کے لیے مانع قرار دیا ہے دونوں فریقوں کے درمیان کلام اسی اصل پر دائر ہوگا۔

چوتھے مانع کی مثالیں:

قولہ ومثال الرابع خیار البلوغ الخ: چوتھا مانع یہ تھا کہ جو حکم کے دوام سے مانع ہو کہ حکم تو پایا جائے مگر دائمی نہ ہو۔ مصنف نے چوتھے مانع پر پانچ مثالیں ذکر کی ہیں: ۱۔ خیار بلوغ۔ ۲۔ خیار عتق۔ ۳۔ خیار رویت۔ ۴۔ کفو کا نہ ہونا۔ ۵۔ زخم کا ختم ہو جانا۔

پہلی مثال یہ ہے کہ اگر نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ دیگر ورثا نے کیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا مگر لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد فسخ نکاح کا اختیار رہے گا اس کو خیار بلوغ کہتے ہیں لہذا خیار بلوغ دوام نکاح کے لیے مانع بن گیا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے لونڈی کا نکاح کرادیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا مگر آزادی کے بعد اس نکاح کو ختم کرنے کا اختیار رہے گا اس کو خیار عتق کہتے ہیں لہذا یہ خیار عتق دوام نکاح کے لیے مانع بن گیا۔

تیسری مثال: یہ ہے کہ اگر مشتری نے مبیع کو دیکھے بغیر محض بائع کے بیان کردہ اوصاف پر اعتماد کرتے ہوئے خرید لیا تو بیع منعقد ہو جائے گی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو اختیار حاصل رہے گا کہ دیکھنے کے بعد پسند آئے تو رکھ لے ورنہ واپس کر دے اس کو خیار رویت کہتے ہیں لہذا یہ خیار رویت دوام بیع کے لیے مانع بن گیا۔

چوتھی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی عاقلہ بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو یہ نکاح درست ہوگا مگر لڑکی کے ولی کو اعتراض کا حق حاصل رہے گا کہ نکاح کو فسخ کرا دیں لہذا کفو کا نہ ہونا ایسا مانع ہے کہ جو دوام نکاح کے لیے مانع

بن گیا۔

پانچویں مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو زخمی کردیا تو شرعاً زخمی کرنے والے پر قصاص ہے لیکن ابھی زخم کی دیت نہ لی تھی کہ زخم ختم ہو گیا لہذا زخم کا ختم ہو جانا ایسا مانع ہے کہ جو قصاص لینے کے مانع بن گیا۔

موانع کی اقسام میں اختلاف کی بنیادی وجہ:

قولہ وھذا علی اعتبار جواز التخصیص الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ موانع کی چار اقسام علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار سے ہیں کہ جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک موانع چار ہیں اور جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ان کے نزدیک موانع تین ہیں۔

تخصیص علت کا معنی:

تخصیص علت یہ ہے کہ علت تو پائی جائے لیکن کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے تو اس کو تخصیص علت کہتے ہیں۔

تخصیص علت کی مثال:

یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بھولے سے روزے کی حالت میں پانی پی لیا تو روزہ ٹوٹنے کی علت پانی کا حلق تک پہنچ جانا پائی گئی کہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے لیکن دوسری طرف دیکھیں تو معلوم ہوا کہ بھولے سے ہوا ہے اور بھولنے والے کو شریعت نے روزہ دار ہی قرار دیا ہے لہذا علت نقض روزہ پائی گئی مگر حکم کے مانع ناسی ہونا ہے جو نقض روزہ کو روکتا ہے۔

تخصیص علت کے متعلق مذاہب:

تخصیص علت کے متعلق دو مذہب ہیں: ۱۔ قائلین تخصیص ۲۔ مانعین تخصیص

قائلین تخصیص:

امام ابوالحسن عبیداللہ کرخی متوفی ۳۴۰ھ مشائخ عراق اور جمہور اہل اصول کا یہی مذہب ہے کہ تخصیص علت جائز

ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ وجود علت تو ہو مگر وجود حکم نہ ہو اس کی دو مثالیں تیسرے مانع کے تحت گزری ہیں کہ علت تامہ (ایجاب وقبول) موجود ہے مگر خیار شرط کی وجہ سے ثبوت حکم نہیں اسی طرح تخصیص علت کی مثال سے بھی مسئلہ واضح ہے لہذا ان کے نزدیک موانع چار ہوئے۔

مانعین تخصیص:

امام فخر الاسلام بزدوی متوفی ۴۸۲ھ اور متبعین کا جم غفیر اس بات کا قائل ہے کہ تخصیص علت جائز نہیں کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے تو ان کے نزدیک موانع تین ہوئے اور مانع کی تیسری قسم کو مستقل قسم تسلیم نہیں کرتے بلکہ مانع کی دوسری قسم ''تمام علت'' کے تحت مانتے ہیں۔

دونوں مذاہب کے درمیان تطبیق کی صورت:

ان کے درمیان یہ لفظی اور تعبیری اختلاف ہے کہ نتیجہ دونوں مذاہب کا ایک ہی ہے مثلاً بھول کر کھانے والے کے روزے کے متعلق دونوں کا اتفاق ہے کہ روزہ باقی ہے قائلین تخصیص کہتے ہیں کہ روزہ اس لیے باقی ہے کہ تخصیص علت پائی گئی جب کہ مانعین تخصیص بھی کہتے ہیں کہ روزہ اس لیے باقی ہے کہ علت نہیں پائی گئی کہ ان کے نزدیک ناسی نہ کھانے والے کے حکم میں ہے کہ فریق اول نے جس مانع کو ثبوت حکم کا مانع قرار دیا ہے تو فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے۔

آنے والی فصل کے لیے تمہیدی کلمات

اہل اصول کے نزدیک حکم تکلیفی کی تعریف:

"ہر وہ خطاب جو طلب فعل، ترک فعل یا فعل وترک کے درمیان اختیار کا تقاضا کرے وہ حکم تکلیفی ہے"۔

وجہ تسمیہ:

تکلیف کا معنی مشقت میں ڈالنا ہے چونکہ خطاب کے ذریعے کسی شئے کو طلب کر کے مکلّف کو تکلیف میں مبتلا کیا جاتا ہے اس لیے اس کو حکم تکلیفی کہا جاتا ہے۔

احکام تکلیفیہ کی نادر تحقیق:

احکام تکلیفیہ کے بارے میں تین اقوال ہیں: ۱۔ احکام تکلیفیہ کی پانچ اقسام۔ ۲۔ سات اقسام۔ ۳۔ نو اقسام۔ مگر ان تینوں اقوال میں سے ہر قول کے مطابق اقسام کا آپس میں تقابل نہیں رہتا کہ جس کی بناء پر ہر قول قیل وقال سے محفوظ نہیں مگر احکام شرعیہ کی اقسام کی ایسی تطبیق کہ جو اشکال سے خالی ہو وہ مجدد مائۃ حاضرہ امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ نے پیش کی کہ جس سے گذشتہ کتب فقہ خالی نظر آتی ہیں خود امام کی سنیے: اس تقریر منیر کو حفظ کر لیجیے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزارہا مسائل میں کام دے گی اور صدہا عقدوں کو حل کرے گی حکمات اس کے موافق مخالف سب طرح ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالیٰ حق اس سے متجاوز نہیں فقیر طمع رکھتا ہے کہ حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی تو ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب وطراز مذہب ہے۔ والحمد للہ رب العالمین (فتاوی رضویہ رضا فاونڈیشن لاہور) اور خلیفہ اعلیٰ حضرت صدر الشریعۃ مولانا امجد علی اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے "بہار شریعت" میں ان گیارہ اقسام کی تعریفات مع احکام ذکر کی ہیں۔

حکم تکلیفی

- احوال واعذار کے لحاظ سے (آئندہ فصل میں)
- ثبوت دلائل وقیود تعریف کے لحاظ سے
  - طلب فعل
    - فرض
    - واجب
    - سنت موکدہ
    - سنت غیر موکدہ
    - مستحب
  - طلب ترک فعل
    - حرام
    - مکروہ تحریمی
    - اساءت
    - مکروہ تنزیہی
    - خلاف اولیٰ
  - مباح

مصنف آنے والی فصل میں گیارہ اقسام میں سے چار اقسام: ۱۔فرض۔۲۔واجب۔۳۔سنت۔۴۔نفل (جو بعض فقہاء کے نزدیک سنت غیر موکدہ اور مستحب کے تحت داخل ہیں) کو بیان کریں گے باقی اقسام کو انشاء اللہ ہم بطور افادہ فصل کے آخر میں بیان کریں گے۔

"فَصْلٌ اَلْفَرْضُ لُغَةً هُوَ التَّقْدِيْرُ وَمَفْرُوْضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُهُ بِحَيْثُ لَايَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ لَاشُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُهُ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهٖ وَالْاِعْتِقَادِ بِهٖ وَالْوُجُوْبُ هُوَ السُّقُوْطُ يَعْنِيْ مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَااخْتِيَارٍ مِنْهُ وَقِيْلَ هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْاِضْطِرَابُ سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذَالِكَ لِكَوْنِهٖ مُضْطَرِبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ فَصَارَ فَرْضًا فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ حَتّٰى لَايَجُوْزُ تَرْكُهٗ وَنَفْلًا فِيْ حَقِّ الْاِعْتِقَادِ فَلَايَلْزَمُنَا الْاِعْتِقَادُ بِهٖ جَزْمًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ كَالْاٰيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ وَحُكْمُهُ مَا

ذَكَرْنَا وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيْقَةِ الْمَسْلُوْكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِيْ بَابِ الدِّيْنِ سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ علیہ السلام عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِيْ عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَحُكْمُهَا أَنَّهُ يُطَالَبُ الْمَرْءُ بِإِحْيَائِهَا وَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بِعُذْرٍ وَالنَّفْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيْمَةِ تُسَمَّى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ وَحُكْمُهُ أَنْ يُثَابَ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيْرَانِ"۔

فرض کے معنی لغت میں مقرر کرنے کے ہیں اور مفروضات شرع، شرع کی مقرر کردہ چیزیں ہیں اس طریقے سے کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ چیز ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم اس پر عمل اور اس کے ساتھ اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی وہ چیز جو بندے پر بغیر اس کے اختیار کے طاری ہو اور کہا گیا ہے کہ وجوب وجبۃ سے مشتق ہے اور وجبۃ کے معنی اضطراب کے ہیں واجب کا نام اس لفظ واجب کے ساتھ اس کے فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے پس واجب عمل کے حق میں فرض ہے حتی کہ واجب کو ترک کرنا جائز نہیں ہے اور واجب اعتقاد کے حق میں نفل ہے پس قطعی ویقینی طور پر ہمارے اوپر واجب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور شریعت کے اندر واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل کی ہوئی آیت اور اخبار احاد میں سے صحیح خبر واحد اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور سنت اس طریقہ کا نام ہے جس پر چلا گیا ہو جس کو دین کے باب میں پسند کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول ﷺ سے ثابت ہو یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت ہو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تمہارے اوپر میری سنت اور میرے بعد میرے خلفاء کی سنت لازم ہے تم اس کو داڑھ سے پکڑلو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو بجالانے کا مطالبہ کیا جائے گا اور آدمی اس کو ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوگا مگر یہ کہ آدمی اس کو کسی عذر کی وجہ سے ترک کرے اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نام نفل رکھا جاتا ہے اس لیے کہ وہ اس چیز پر زائد ہے جو جہاد سے مقصود ہے اور شریعت کے اندر نفل اس عبادت کا نام ہے کہ جو فرائض اور واجبات پر زائد ہو

اور نفل کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر عذاب نہیں دیا جاتا اور نفل اور تطوع ایک دوسرے کی طرح ہیں۔

قولہ الفرض لغۃ الخ: اصول فقہ کے موضوع سے واضح ہے کہ اصول فقہ میں دلائل اور احکام سے بحث کی جاتی ہے اس سے قبل دلائل سے بحث کی گئی اب احکام شرعیہ کا آغاز کر رہے ہیں بطور تمہید یہ بات پیش نظر رہے کہ شریعت میں تقدیرات شرعیہ چار ہیں:

۱۔ جس میں نہ کمی ہو سکتی ہے نہ ہی زیادتی مثلاً حدود الٰہی۔
۲۔ جس میں کمی اور زیادتی دونوں ممکن ہوں مثلاً آیت "وما تدری نفس ما ذا تکسب غدا"۔
۳۔ جس میں کمی تو ہو سکتی ہو مگر زیادتی نہ ہو سکے جیسے خیار شرط کہ امام اعظم کے نزدیک زیادتی نہیں ہو سکتی بخلاف صاحبینؒ کے۔
۴۔ جس میں زیادتی تو ہو سکے مگر کمی نہ ہو مثلاً قصر نماز اور سفر کی مدت۔

فرض کا لغوی معنیٰ:

مصنف نے فرمایا کہ فرض کا لغوی معنیٰ: "تقدیر" ہے یعنی مقرر کرنا جیسا کہ کہا جاتا ہے "فرض القاضی النفقۃ" قاضی نے نان ونفقہ مقرر کیا۔

فرض کی اصطلاحی تعریف:

قولہ وفی الشرع ما ثبت الخ: "الفرض ما ثبت بدلیل قطعی لا شبهة فيه" (فرض وہ حکم ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو یعنی جس میں شبہ نہ ہو۔

دلیل قطعی سے مراد:

وہ دلیل کہ جس کے الفاظ تواتر کے ساتھ ثابت ہوں اور معنیٰ پر دلالت بھی قطعی ہو تو اس کو قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ کہتے ہیں۔

مثالیں: جیسے کہ آیات محکمہ "ان اللہ علی کل شیء قدیر" وغیرہ اور آیات مفسرہ کہ جن کا معنیٰ حضور ﷺ

سے تواتراً ثابت ہو مثلاً آیت "ما کان محمد الخ" کا معنی "لانبی بعدی" منقول ہے یا صحابہ کرام کے ایسے اجماع سے ثابت ہو جو تواتر کے ساتھ منقول ہو۔

فرض کا حکم:

قولہ وحکمہ لزوم العمل الخ: فرض پر اعتقاد اور عمل دونوں ضروری ہیں لہذا فرض کا منکر بلا تاویل کافر ہے اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہے۔

بطور فائدہ:

احناف کے نزدیک فرض کی بنیادی اقسام دو ہیں: ا۔ فرض اعتقادی۔ ۲۔ فرض عملی۔

فرض اعتقادی کی تعریف وہی ہے جو پہلے گزر چکی اور فرض عملی یہ ہے جو قطعی الثبوت اور ظنی الدلالۃ ہو یہ واجب کے مترادف ہے لہذا اس تقسیم سے یہ وہم بھی دور ہو گیا کہ جب احناف کے نزدیک سر کا چوتھائی حصہ مسح فرض ہے حالانکہ شوافع اس کے منکر ہیں اور فرض کا منکر کافر ہوتا ہے تو اس وہم کا ازالہ یوں ہوا کہ چوتھائی سر کا مسح فرض عملی ہے کہ جس کا اختلاف ائمہ کرام کے درمیان دلائل شرعیہ کی بناء پر ہے لہذا اس کے انکار پر کفر تو دور کی بات ہے بلکہ فسق بھی ثابت نہ ہوگا ہاں سر کا مسح فرض اعتقادی ہے نہ کہ اس کی مقدار۔

وجوب کی لغوی تعریف:

قولہ والوجوب ھو السقوط الخ: وجوب کے لغوی معانی دو ہیں: ا۔ گرنا۔ ۲۔ مضطرب ہونا۔

وجہ تسمیہ:

پہلے معنی (گرنا) کے اعتبار سے اس کو واجب اس لیے کہتے ہیں کہ واجب بندے پر بلا اختیار طاری ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو واجب کہا جاتا ہے اور دوسرے معنی (مضطرب ہونا) کے اعتبار سے اس کو واجب اس لیے کہتے ہیں کہ واجب فرض اور نفل کے درمیان ہوتا ہے کہ عمل کے اعتبار سے فرض کے درجے میں ہے کہ اس کا ترک فسق اور اعتقاد کے اعتبار سے نفل کے درجے میں ہے کہ یقینی اعتقاد لازم نہیں اس متردد و مضطرب ہونے کی وجہ سے اس کو واجب کہا جاتا ہے۔

قولہ وفی الشرع ھو ما ثبت الخ: احناف کے نزدیک فرض اور واجب کی تعریف جدا جدا ہے جب کہ جمہور ائمہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل کے نزدیک فرض کی تعریف واجب ہی کی تعریف ہے باقی اختلاف بعد میں بیان کریں گے۔

واجب کی اصطلاحی تعریف:

"الواجب ما ثبت بدلیل فیہ شبھۃ" واجب وہ حکم ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس میں شبہ ہو۔
مثالیں: وتر، قربانی، صدقہ فطر، سورت کا ملانا اسی طرح آیات موؤلہ اور اخبار احاد بھی واجب کی مثالیں ہیں کہ قطعی الثبوت تو ہیں مگر ظنی الدلالۃ ہیں۔

واجب کا حکم:

احناف کے نزدیک واجب کا حکم یہ ہے کہ اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں بلکہ فاسق ہے اور اس کو بلا عذر ترک کرنے والا فرض کے ترک کرنے والے کی طرح فاسق و گنہگار ہے۔

فرض اور واجب میں فرق:

احناف کے نزدیک فرض اور واجب متبائن ہیں لہذا ان کے درمیان فرق یہ ہے:

ا۔ فرض دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے جب کہ واجب دلیل ظنی سے ثابت ہوتا ہے۔

۲۔ فرض پر اعتقاد اور عمل دونوں لازم ہوتے ہیں جب کہ واجب پر عمل تو لازم ہوتا ہے مگر اعتقاد لازم نہیں ہوتا۔

۳۔ فرض کا منکر کافر ہوتا ہے جب کہ واجب کا منکر فاسق ہوتا ہے۔

۴۔ عمل کے اعتبار سے فرض اقوی ہوتا ہے، جب کہ واجب قوی ہوتا ہے۔

جمہور کا واجب کے متعلق موقف:

جمہور ائمہ کرام کے نزدیک فرض و واجب کی تقسیم نہیں ان کے نزدیک واجب بھی فرض ہی ہے کہ اگرچہ لغتہ اختلاف ہے مگر لغوی معنی متروک ہے اور اب اصطلاحی معنی ہی مستعمل ہے۔

کیا یہ نزاع لفظی ہے یا معنوی!

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے کہ جمہور بھی دلیل قطعی اور دلیل ظنی کو ایک درجہ میں نہیں رکھتے بلکہ دلیل قطعی کے منکر کو کافر کہتے ہیں جبکہ دلیل ظنی کے منکر کو کافر نہیں کہتے لہذا ان کے درمیان بھی فرق ہے تو یہ اختلاف لفظی ہوا جب کہ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی نہیں بلکہ معنوی ہے کہ عملاً اس اختلاف کے اثرات مرتب ہیں اگر یہ اختلاف لفظی ہوتا تو احناف اس پر اصرار نہ کرتے کیونکہ لفظی نزاع اہل علم کا طریقہ نہیں نیز فقہاء احناف نے دلائل تفصیلیہ یعنی فقہ میں اس اختلاف کو بیان کیا ہے لہذا جب جمہور بھی دلیل قطعی اور ظنی میں فرق کرتے ہیں تو بہتر یہی ہے کہ فرض و واجب کی الگ الگ اصطلاح ہوتا کہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں قرائن کے محتاج نہ ہوں۔

سنت کی لغوی تعریف: سنت کا لغوی معنی مطلقاً راستہ ہے چاہے وہ اچھا ہو یا برا ہو۔

سنت کی اصطلاحی تعریف:

"السنة ما واظب عليها النبي ﷺ مع ترك احيانا" سنت وہ ہے کہ جس پر حضور نبی کریم ﷺ نے مواظبت و مداومت فرمائی ہو اور کبھی کبھی ترک بھی کر دیا ہو۔ مصنف نے سنت میں تعمیم کرتے ہوئے فرمایا کہ چاہے سنت نبوی ﷺ ہو یا سنت صحابہ رضی اللہ عنہم ہو دین کا حصہ ہے اور سنت کا اطلاق اور عادیہ طبعیہ پر بھی کیا جاتا ہے اور تعمیم کے لحاظ سے سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنت ھدی۔ (۲) سنت زائدہ۔ سنت کی تعریف سنت ہدی کی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں سنت موکدہ اور غیر موکدہ اور سنت زائدہ سے مراد آپ کا چلنا، پھرنا، سونا ہے۔

سنت کا حکم:

۱۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ اس کا احیاء مطلوب ہے کہ ہر امتی سے اس کو زندہ رکھنے کا مطالبہ اور تقاضا ہے۔ (۲) بلا عذر اس کا ترک ملامت ہے۔ (۳) مستقل تارک سنت شفاعت نبوی سے محروم ہوگا۔ لہذا عبادات و عادات دونوں میں امتی کو چاہیے کہ سنتوں کا بھرپور طریقے سے اہتمام کرے کہ جس طرح اس گئے گزرے دور میں بھی سنتوں کے احیاء کے لیے اہل سنت کی عالمگیر تنظیم "دعوت اسلامی" شب و روز کوشاں ہے ورنہ اتباع سنت کے بغیر زندگی ادھوری ہے اللہ تعالیٰ ہمیں بھی حضور نبی کریم ﷺ کے اسوہ حسنہ پر عمل پیرا ہونے کی توفیق رفیق عطا

فرمائے۔(آمین)

نفل کی لغوی تعریف:

قوله والنفل عبارة الخ: نفل کا لغوی معنی زیادتی ہے اور اس کی جمع انفال آتی ہے اور جہاد میں ملنے والے مال غنیمت کو بھی نفل کہا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد میں مقصود تو اعلاء کلمۃ اللہ ہے مگر اضافی نعمت مال بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اسی طرح نفل نمازیں فرائض وواجبات پر زائد ہوتی ہیں۔

نفل کی اصطلاحی تعریف:

"النفل عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات" نفل اس عبادت کا نام ہے جو فرائض وواجبات سے زائد ہو جیسے نماز تہجد، اشراق، چاشت اور صاحب نصاب نہ ہونے کے باوجود قربانی کرنا، نفلی صدقہ کرنا وغیرہ۔

حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی بجا آوری پر اجر ہے اور ترک پر کوئی پکڑ نہیں۔

نفل کا دیگر مصداق:

قوله والنفل والتطوع نظيران: مصنف نے یہ بیان کیا کہ نفل کو تطوع بھی کہا جاتا ہے کہ اگرچہ لغوی لحاظ سے ان میں فرق ہے مگر حکم کے لحاظ سے دونوں ایک ہیں بلکہ بعض فقہاء نے فرائض وواجبات سے زائد ہونے کے لحاظ سے باقی سب کو سنن میں شامل کیا ہے جیسا کہ "باب النوافل، فصل في التطوعات" کے عنوانات قائم کیے ہیں کہ جن کے تحت سنت مؤکدہ غیر مؤکدہ نفل و مستحب سبھی داخل ہیں۔

اختیـــاری مـطـالـعـه

حکم تکلیفی کی گیارہ اقسام اور ان کی تعریفات:

فرض کی دو قسمیں ہیں: ا۔فرض اعتقادی۔۲۔فرض عملی

ا۔ **فرض اعتقادی:** ہر وہ فعل جس کا لزوم ثبوتاً اور دلالۃً قطعی ہو اور قطعی سے مراد یہ ہے کہ وہ تواتر سے ثابت ہو اور دلالت قطعی سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی مرادی (حکم) پر صراحۃً دلالت کرے۔

حکم: اگراس کی فرضیت ہر خاص وعام پر روشن وواضح ہوتو اس کا منکر بالاتفاق کافر ہوگا جو شخص اسے بلاعذر ترک کردے گا وہ فاسق ومرتکب کبیرہ ومستحق عذاب نار ہوگا مثلاً نماز، رکوع، زکوۃ۔

۲۔ **فرض عملی:** وہ فعل جس کا ثبوت ایسا قطعی تو نہ ہومگر نظر مجتہد میں اس پر ایسے دلائل شرعیہ موجود ہیں کہ آدمی اس پر عمل کیے بغیر بری الذمہ نہیں ہوسکتا کہ اگر وہ کسی عبادت کے اندر فرض ہو تو اس کے بغیر وہ عبادت باطل ہوگی۔

حکم: بلاوجہ اس کا انکار فسق وگمراہی ہے ہاں اگر دلائل شرعیہ پر نظر کی وجہ سے اس کا انکار کرتا ہے تو یہ اس کا حق ہے۔ ائمہ مجتہدین کے تمام اختلافات ایک کا فرض کہنا اور دوسرے کا انکار کرنا اسی قبیل سے ہیں مثلاً شوافع کے ہاں وضو میں تسمیہ فرض ہے مگر احناف کے ہاں سنت ہے۔

۲۔ **واجب:** وہ عمل جس کا لزوم ثبوتاً یا دلالۃً ظنی ہو۔

حکم: اس کا انکار کفر نہیں۔

۳۔ **سنت مؤکدہ:** وہ عمل جس پر رسالت مآب ﷺ نے مداومت فرمائی ہو ہاں کبھی بیان جواز کے لیے اسے ترک بھی فرمایا ہو۔

حکم: اس کا عادۃ ترک مستحق عذاب اور نادراً ترک مستحق عتاب بنادیتا ہے۔

۴۔ **سنت غیر مؤکدہ:** وہ عمل جس پر رسالت مآب ﷺ نے مداومت نہیں فرمائی اور نہ ہی اسکے کرنے کی تاکید فرمائی لیکن کبھی آپ نے وہ عمل کیا ہو۔

حکم: اس کا ترک ناپسند ہے خواہ یہ ترک عادۃ ہو مکلف کو مستحق عتاب نہیں بناتا۔

۵۔ **مستحب:** ایسا عمل جو نظر شریعت میں پسندیدہ ہو لیکن اس کے ترک پر شریعت نے ناپسندیدگی کا اظہار نہ کیا ہو۔ اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں:

ا۔ یہ حضور علیہ السلام کا عمل پاک بھی ہوسکتا ہے۔

۲۔ آپ ﷺ نے اس کی ترغیب دی ہو۔

۳۔ علماء نے اسے پسند کیا ہو۔

ضابطہ یہ ہے:

"ماراٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن" وہ عمل جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی

پسندیدہ ہوتا ہے۔

نوٹ: اذان میں تقبیل ابہامین، محفل میلاد کا انعقاد اعمال مستحبہ میں سے ہیں ان پر امت کی اکثریت کا عمل بھی ہے۔

حکم: عمل کی صورت میں ثواب اور ترک پر عذاب نہ عتاب۔

۶۔ **حرام:** وہ عمل جس کا منع ثبوتاً یا دلالۃً قطعی ہو، یہ فرض کے مقابل ہے۔

حکم: اس کا منکر کافر اور بلا عذر عامل مستحق عذاب ہوگا۔

۷۔ **مکروہ تحریمی:** وہ عمل جس کا منع ثبوتاً یا دلالۃً ظنی ہو (یہ واجب کے مقابل ہے)

حکم: اس کا انکار کفر نہیں لیکن اس پر عمل مستحق عذاب بنا دیتا ہے۔

۸۔ **اساءت:** وہ عمل جس کا عادۃً کرنا موجب عذاب ہو (یہ سنت موکدہ کے مقابل ہے)۔

۹۔ **مکروہ تنزیہی:** وہ عمل جسے شریعت ناپسند رکھے مگر عمل پر عذاب کی وعید نہ ہو۔

حکم: اس کا مرتکب عادۃً مستحق عتاب ہوتا ہے۔

۱۰۔ **خلاف اولیٰ:** وہ عمل جس کا نہ کرنا بہتر تھا (یہ مستحب کے مقابل ہے)۔

حکم: اس کا مرتکب نہ تو مستحق عذاب ہے اور نہ مستحق عتاب۔

۱۱۔ **مباح:** وہ فعل جس کے بارے میں مکلف مختار ہوتا ہے (اباحت کی بحث کتاب کے آخر میں دیکھیں)۔

حکم: عادۃً ترک یا عمل پر گناہ نہیں ہوتا۔

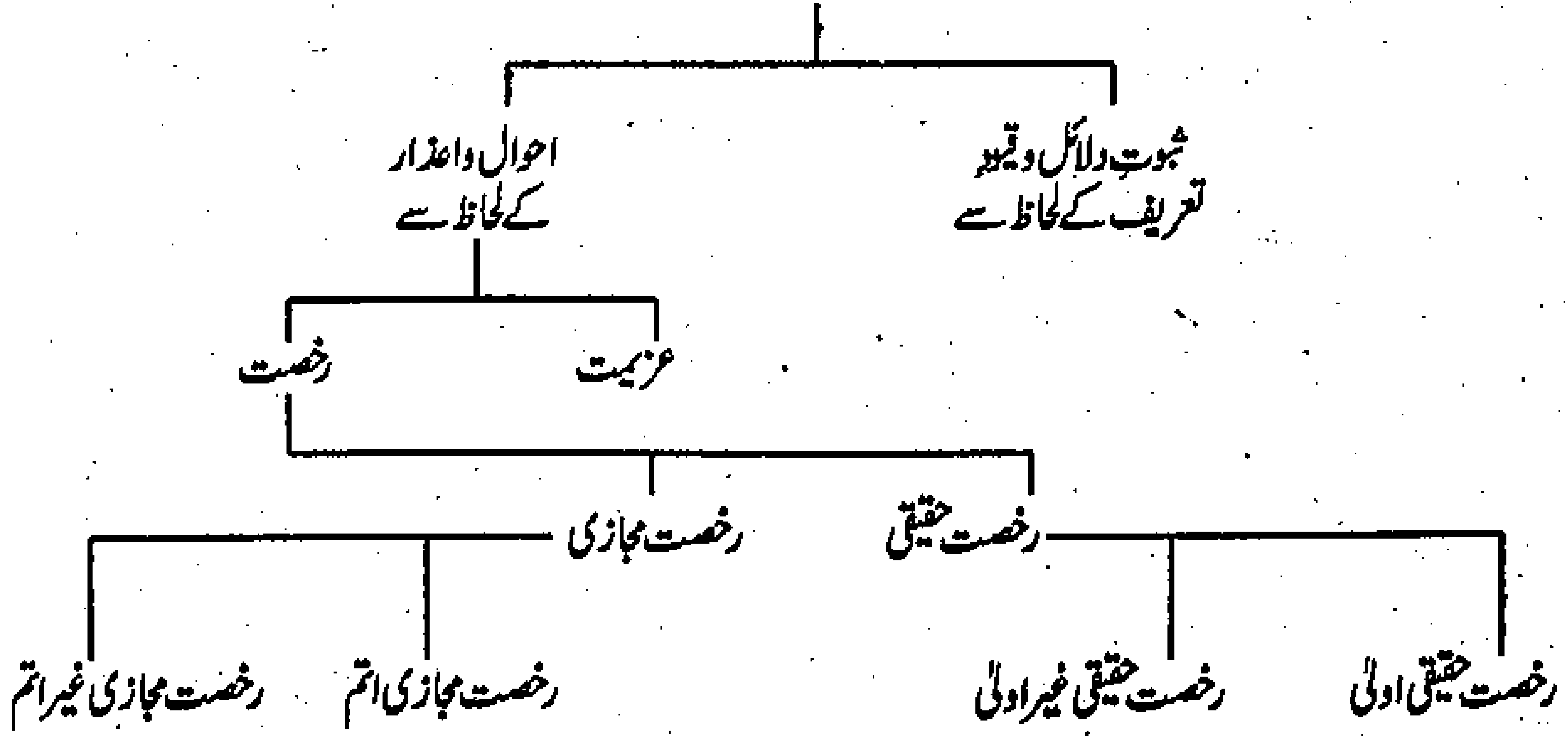
(معارف الاحکام ص۴۲۷ تا ۴۲۶ عالمی دعوت اسلامیہ لاہور)

"فَصْلٌ اَلْعَزِيْمَةُ هِيَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِيْ نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَطْيِ عَوْدٌ فِيْ بَابِ الظِّهَارِ لِاَنَّهٗ كَالْمَوْجُوْدِ فَجَازَ اَنْ يُّعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ اَعْزِمُ يَكُوْنُ حَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْاَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً لِاَنَّهَا فِيْ غَايَةِ الْوَكَادَةِ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا وَهُوَ كَوْنُ الْاٰمِرِ مُفْتَرِضَ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ اَنَّهٗ اِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهٗ وَاَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَاذَكَرْنَا مِنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ وَاَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرْفُ الْاَمْرِ مِنْ عُسْرٍ اِلٰى يُسْرٍ بِوَاسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكَلَّفِ وَاَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاِخْتِلَافِ اَسْبَابِهَا وَهِيَ اَعْذَارُ الْعِبَادِ وَفِي الْعَاقِبَةِ تَؤُوْلُ اِلٰى نَوْعَيْنِ

اَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِيْ بَابِ الْجِنَايَةِ وَذَالِكَ نَحْوُ اَجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ اِطْمِيْنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْاِكْرَاهِ وَسَبُّ النَّبِيِّ عليه السلام وَاِتْلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ مَاجُوْرًا لِاِمْتِنَاعِهٖ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عليه السلام وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِاَنْ يَّصِيْرَ مُبَاحًا فِيْ حَقِّهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ وَذَالِكَ نَحْوُ الْاِكْرَاهِ عَلٰى اَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوْ اِمْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهٖ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ اٰثِمًا بِاِمْتِنَاعِهٖ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهٖ"۔

عزیمت ارادہ کا نام ہے جب کہ وہ انتہائی موکدہ ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ ظہار کے باب میں بیوی کے ساتھ وطی کا عزم کرنا ظہار سے رجوع کرنا ہے کیونکہ وطی کا پختہ ارادہ وجود وطی کے مانند ہے پس جائز ہے کہ دلالت کے پائے جانے کے وقت اس عزم کو وطی کا موجود ہونا معتبر مانا جائے اور اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے "اعزم" کہا تو یہ عزم کرنے والا شخص حالف ہو جائے گا اور شریعت کے اندر عزیمت ان احکامات کا نام ہے جو ابتداء ہم پر لازم ہوئے ہیں ان احکام کا نام عزیمت اس لیے رکھا گیا کیونکہ وہ غایت درجہ موکدہ ہیں اپنے اسباب کے موکدہ ہونے کی بناء پر اور سبب احکام آمر کا مفترض الطاعۃ ہونا ہے اس وجہ سے کہ وہ آمر ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے بندے ہیں اور عزیمت کی اقسام وہ ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب۔ اور رخصت آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں رخصت مکلف آدمی کے عذر کی وجہ سے معاملہ کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کی اقسام مختلف ہیں اس کے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور اسباب بندوں کے اعذار ہیں اور آخر کار وہ انواع دو قسموں کی طرف لوٹتی ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم حرمت کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ فعل کی رخصت ہے باب جنایت میں جرم کو معاف کرنے کے درجہ میں ہے اور وہ جیسے عندالاکراہ اطمینان قلب کے ساتھ زبان پر کلمہ کفر کا جاری ہونا اور نبی ﷺ کو گالی دینا اور مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور کسی آدمی کو ظلماً قتل کرنا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف آدمی زبردستی کیے جانے پر صبر کرے حتی کہ قتل کر دیا جائے۔ تو وہ شخص ماجور ہوگا شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کرنے

کی وجہ سے اس کے حرام سے رک جانے کی بناء پر اور رخصت کی قسم دوم فعل حرام کی صفت کو اس طریقہ سے متغیر کرنا ہے کہ وہ فعل مکلف کے حق میں مباح ہو جائے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور وہ جیسے مردار کھانے اور شراب پینے پر مجبور کیا گیا اور رخصت کی اس قسم دوم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف اس کو کھانے سے باز رہا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا تو وہ مباح فعل سے رکنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور وہ خود کو قتل کرنے والے کی طرح ہو گیا۔



قولہ العزیمۃ الخ: اس سے قبل مصنف نے حکم تکلیفی کی پہلی تقسیم کی اقسام کو بیان کیا اب دوسری تقسیم کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں۔

عزیمت کی لغوی تعریف:

عزیمت بروزن غنیمت ہے اس کا لغوی معنی قصد اور ارادہ کرنا ہے اور اس کی جمع عزائم آتی ہے۔

عزم، ارادہ اور قصد میں فرق:

عزم اور ارادہ وغیرہ اس بات میں تو مشترک ہیں کہ دونوں میں ارادہ کا معنی پایا جاتا ہے مگر ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ عزم مطلق ارادے کے لیے استعمال نہیں ہوتا بلکہ عزم مصمم یعنی پختہ ارادے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی

وجہ سے مصنف نے عزم کو "اذا کان نهاية الو کادة" کی قید سے مقید کیا ہے جب کہ ارادے اور قصد میں پختگی والے معنی کی قید معتبر نہیں۔

قوله ولهذا قلنا الخ: عزیمت کے لغوی معنی کے پیش نظر مصنف نے دو حکم بیان کیے کہ ان دونوں حکموں میں عزمِ عمل کو وجودِ عمل کا درجہ دے کر وجودِ حکم کا حکم لگایا ہے۔

پہلا حکم: جب عزیمت پختہ ارادے کو کہتے ہیں تو اسی بناء پر احناف نے کہا کہ اگر ظہار کرنے والے شخص نے روزوں کا کفارہ ادا کرتے ہوئے روزوں کے درمیان میں بیوی سے وطی کرنے کا پختہ ارادہ کر لیا تو اس کے اس عزمِ عمل کو وجودِ وطی کا درجہ دے کر از سرِ نو روزے رکھنے کا حکم دیا جائے گا گویا کہ دوران کفارہ وطی کا عمل پایا گیا کہ جس طرح حقیقتاً وطی کرنے کی صورت میں از سرِ نو روزے رکھنے پڑتے ہیں اسی طرح عزم وطی کی صورت میں بھی از سرِ نو روزے رکھنے پڑیں گے۔

دوسرا حکم: لغوی معنی کے پیش نظر کہ جب عزیمت کے معنی پختہ ارادے کے ہیں تو اگر کوئی شخص "اعزم" کا لفظ بولتا ہے مثلاً "اعزم علی فعل کذا" کہ میں اس طرح کے فعل پر پختہ اراہ کرتا ہوں تو یہ شخص قسم کھانے والا شمار ہوگا اگرچہ اس نے کوئی قسم کا حرف استعمال نہیں کیا لیکن عزم کا لفظ استعمال کرنا قسم کے حرف کو ذکر کرنے کے درجے میں ہے لہذا جس طرح حقیقتاً حرف قسم کو ذکر کرنے سے وہ شخص حالف کہلاتا ہے تو اسی طرح عزم کا لفظ ذکر کرنے کی وجہ سے حالف کہلائے گا اور اگر قسم کے خلاف کیا تو کفارہ دینا پڑے گا۔

عزیمت کی اصطلاحی تعریف:

قوله وفي الشرع عبارة الخ: "شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتدائً لازم ہوتے ہیں" عزیمت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ظہر اور عصر کی چار چار رکعتیں ہم پر ابتداء ہی لازم ہوئیں یہ حکم اصلی ہے مگر مسافر کے لیے شرعی سفر کی مقدار پر دو رکعات پڑھنا یہ حکم اصلی نہیں بلکہ مشقت سفر کے پیش نظر ہے جس کو رخصت کہا جاتا ہے۔

عزیمت کی وجہ تسمیہ:

وہ احکام جو ہم پر ابتداء ہی لازم ہوتے ہیں ان کو عزیمت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام نہایت ہی پختہ ہیں ان کے پختہ ہونے کا سبب اللہ تعالیٰ کی عظمت وشان ہے کہ جوان احکام کا آخر ہے اور اس کی اطاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود حقیقی ہے اور ہم اس کے عاجز بندے ہیں اور وہ جو چاہے اپنے بندوں پر لازم کرے لہذا جب ان احکام کا سبب انتہائی پختہ ہے تو سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو بھی عزیمت کہا جاتا ہے۔

عزیمت کی اقسام:

قولہ واقسام العزیمۃ الخ: مصنف نے عزیمت کی تقسیم کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کیا کہ عزیمت کی دو قسمیں ہیں جیسا کہ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں: ا۔فرض ۲۔واجب

تقسیم پر قیل وقال:

مصنف کی تقسیم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عزیمت کی دو ہی قسمیں نہیں بلکہ دو سے زائد ہیں پھر مصنف نے دو ہی کیوں ذکر کیں؟ اس اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ اگر ہم "ماذکرنا من الفرض والواجب" میں من کو تبعیضیہ بنائیں تو اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ مصنف نے بعض اقسام ذکر کی ہیں کیونکہ من تبعیضیہ کی دلالت ہی بعضیت پر ہوتی ہے۔دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر من کو تبعیضیہ نہ بھی بنائیں تو عزیمت کی باقی اقسام فرض وواجب ہی کے تحت داخل ہیں لہذا سنت، نفل اور مندوب انہی کے تحت داخل ہیں اس لیے علیحدہ نہیں ذکر کیا۔

باقی اقسام ذکر نہ کرنے کی اہم وجہ:

تیسرا جواب یہ ہے کہ عزیمت کی صرف دو اقسام ذکر کر کے درحقیقت ان ائمہ کرام کے مذاہب کو ترک کرنا مقصود ہے کہ جنہوں نے سنت ونفل وغیرہ کو بھی عزیمت میں شمار کیا ہے جیسا کہ امام فخر الاسلام بزدوی اور ان کے متبعین کا مذہب ہے اگرچہ من تبعیضیہ والے جواب کے تحت یہ اقسام میں داخل ہوتی ہیں لیکن مصنف نے عزیمت کی جو تعریف کی ہے کہ جو احکام ہم پر ابتداءً لازم ہوں تو اس سے امام فخر الاسلام بزدوی کے مذہب کا کمزور ہونا ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ نفل ومستحب وغیرہ ابتداء لازم نہیں ہوتے لہذا فخر الاسلام کے نزدیک عزیمت کی تعریف یہ ہوتی وہ

احکام جو ہم پر ابتداء ثابت ہوں وہ عزیمت ہیں چاہے لازم ہوں یا نہ ہوں تو اس صورت میں فرض وواجب کے علاوہ دیگر اقسام عزیمت کے تحت داخل ہو جاتیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نفل وسنن مکملات فرض وواجب ہیں نہ کہ عزائم لہذا نفل وسنن مکملاتِ عزائم ہیں۔

رخصت کا لغوی معنیٰ:

قولہ اما الرخصة فعبارة الخ: رخصت کے لغوی معنیٰ آسانی اور سہولت کے ہیں۔

رخصت کی اصطلاحی تعریف:

قولہ وفی الشرع صرف الامر الخ: رخصت کا اصطلاحی معنیٰ یہ ہے کہ "مکلف کے عذر کے پیش نظر کسی حکم کو مشکل سے آسانی کی طرف پھیرنا رخصت کہلاتا ہے" مثلاً سفر کے عذر کی وجہ سے مسافر کے حق میں رمضان کا روزہ رکھنا مشکل تھا تو شریعت نے روزے کو افطار کی طرف پھیر کر آسانی مہیا کر دی لہذا سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا رخصت ہے۔

رخصت کی اقسام:

قولہ وانواعه مختلفة الخ: رخصت کی بنیادی وجہ مکلف کا عذر ہے اور عذروں کے مختلف ہونے کی وجہ سے یقیناً رخصت کی اقسام بھی مختلف ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ تمام عذروں کا مآل ونتیجہ دو قسموں پر آ کر رک جاتا ہے کہ بالآخر رخصت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ رخصة الفعل مع بقاء الحرمة۔ ۲۔ تغییر الصفة الفعل الی الاباحة

<u>پہلی قسم</u>: یہ ہے کہ فعل کا کرنا حرام ہو کہ اس کی حرمت باقی رہتے ہوئے اس کو کرنے کی رخصت واجازت مل جائے لہذا اگر بندہ اس فعل کا ارتکاب کر لے تو آخرت میں اس سے مواخذہ نہ ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی پر زیادتی کی اور مظلوم نے ظالم کو معاف کر دیا تو ظالم کا ظلم اگرچہ معصیت ہے مگر معاف کر دینے کی وجہ سے اس ظالم سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے لیے جنایت حلال تھی نہیں بلکہ جنایت حرام تھی مگر معاف کرنے کی وجہ سے مواخذہ سے بچ گیا کہ حد کو نافذ کرنے میں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا گیا۔

مثالیں:

قولہ وذالك نحو اجراء کلمة الکفر الخ: **پہلی مثال** یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا تو اسے ایمان پر دل کو مطمئن رکھتے ہوئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے۔۔۔۔**دوسری مثال** کہ جبرا حضور نبی کریم ﷺ کی گستاخی کرنا۔۔۔۔ **تیسری مثال** یہ ہے کہ جبرا کسی مسلمان کا مال ضائع کرنا۔۔۔۔ **چوتھی مثال** یہ ہے کہ جبرا کسی کی جان کو مارنا کہ ان چاروں صورتوں میں جبر واکراہ کی حالت میں ان کاموں کی اجازت ہے کہ جبر کے عذر کی وجہ سے شریعت نے رخصت دی ہے کہ ان امور کے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن ان کی حرمت تب بھی باقی رہے گی صرف گناہ کے اٹھا لینے کی وجہ سے رخصت ہے۔

قسم اول کا حکم:

ا۔ **قولہ وحکمہ انہ لو صبر:** پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکرہ (جس کو مجبور کیا گیا) نے صبر کرلیا حرام امور کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کردیا گیا تو اجر پائے گا کیوں کہ اس نے شارع کی نہی کی عظمت کو باقی رکھا جیسا کہ حضرت حبیب رضی اللہ عنہ نے کفار کے ظلم کی بناء پر جان تو دے دی مگر کلمہ کفر زبان پر جاری نہ کیا۔ حضرت عمار بن یاسر نے کلمہ کفر زبان سے کہہ کر رخصت پر عمل کیا لیکن دل اسلام پر مطمئن رہا۔

<u>قسم ثانی:</u> قولہ والنوع الثانی تغییر الصفة الخ: رخصت کی دوسری قسم کہ جس میں فعل حرام رخصت سے تبدیل ہوکر مکلف کے حق میں مباح ہوجائے اس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: "**فمن اضطر فی مخمصة الخ**" اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شدت پیاس کی وجہ سے اتنا نڈھال ہوجائے کہ اس کو یقین ہوجائے کہ جب یہ شراب نہ پیئے گا تو مرجائے گا اسی طرح بھوک کے پیش نظر اگر مردار نہ کھائے گا تو ہلاک ہو جائے گا تو یہ حرام چیزیں اس شخص کے حق میں اتنی مباح ہوں گی کہ جن سے فقط جان بچ سکے اسی طرح اگر کسی نے کسی کو قتل کرنے کی دھمکی دے دی کہ اگر شراب پی لے گا تو بچ جائے گا ورنہ قتل کردوں گا تو اس کے حق میں بھی شراب کا پینا مباح ہوگا۔

قولہ وحکمہ انہ لو امتنع الخ: **دوسری قسم کا حکم** یہ ہے کہ اگر مکرہ مردار کھانے یا شراب پینے سے رک جائے اور اس کو قتل کردیا جائے تو گنہگار ہوگا اس لیے کہ اس نے اپنے آپ کو مباح سے بچایا ہے گویا اس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہے کہ جس طرح خود کو قتل کرنا گناہ ہے اسی طرح مباح چیز سے اپنے آپ کو بچا کر قتل ہوجانا بھی

گناہ ہے لیکن یہ گناہ اس صورت میں ہوگا کہ جب قتل ہونے والے کو اباحت کا علم ہوا گر اباحت کا علم نہیں تو جہالت کے عذر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔

"فَصْلٌ اَلْاِحْتِجَاجُ بِلَادَلِيْلٍ اَنْوَاعٌ مِّنْهَا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعَدْمِ الْعِلَّةِ عَلٰى عَدْمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ اَلْقَيْءُ غَيْرُ نَاقِضٍ لِاَنَّهٗ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّبِيْلَيْنِ وَالْاَخُ لَا يَعْتِقُ عَلَى الْاَخِ لِاَنَّهٗ لَا وِلَادَ بَيْنَهُمَا وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَيَجِبُ الْقِصَاصُ عَلٰى شَرِيْكِ الصَّبِيِّ قَالَ لَا لِاَنَّ الصَّبِيَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ وَجَبَ اَنْ يَّجِبَ عَلٰى شَرِيْكِ الْاَبِ لِاَنَّ الْاَبَ لَمْ يُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدْمِ الْعِلَّةِ عَلٰى عَدْمِ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فُلَانٌ لِاَنَّهٗ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ اِلَّا اِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةً فِيْ مَعْنًى فَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَازِمًا لِلْحُكْمِ فَيُسْتَدَلُّ بِاِنْتِفَائِهٖ عَلٰى عَدْمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ مَارُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ قَالَ وَلَدُ الْمَغْصُوْبَةِ لَيْسَ بِمَضْمُوْنٍ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِمَغْصُوْبٍ وَلَاقِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِيْ مَسْاَلَةِ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ اِذَا رَجَعُوْا لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِقَاتِلٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصَبَ لَازِمٌ لِضَمَانِ الْغَصَبِ وَالْقَتْلُ لَازِمٌ لِوُجُوْدِ الْقِصَاصِ"۔

بغیر دلیل کے استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان قسموں میں سے ایک قسم عدم علت کے ذریعے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال قے ناقص وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ولادت کا تعلق نہیں ہے اور امام محمد سے سوال کیا گیا کہ کیا بچے کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہوگا؟ امام محمد نے جواب دیا کہ نہیں اس لیے کہ بچے سے قلم اٹھالیا گیا ہے سائل نے کہا یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس عدم حکم پر استدلال کرنا اس درجہ میں ہوگیا کہ کہا جائے کہ فلاں شخص نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔ مگر جب حکم کی علت کسی خاص وصف میں منحصر ہو تو وہ وصف حکم کے لیے لازم ہوگا لہذا اس خاص معنی کے انتفاء سے عدم حکم کے لیے لازم ہوگا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد سے روایت کی گئی ہے انہوں نے فرمایا کہ غصب کی ہوئی باندی کا بچہ مضمون میں ہے اس لیے کہ وہ بچہ مغصوب نہیں ہے اور قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر

قصاص نہیں ہے جب کہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کرلیں اس لیے کہ گواہ قتل کرنے والا نہیں ہے اور یہ اس لیے کہ ضمان غصب واجب ہونے کے لیے غصب کرنا لازم ہے اور وجود قصاص کے لیے قتل کرنا لازم ہے۔

قولہ الاحتجاج بلادلیل انواع الخ: قیاس کی ابحاث میں یہ آخری فصل ہے اس سے قبل مصنف نے ادلہ اربعہ اور ان کی علل، اسباب اور شرائط وغیرہ کو تفصیلا بیان فرمایا ان سے فراغت کے بعد دسویں فصل میں ان امور کو بیان کریں گے کہ جو حقیقت میں دلیل نہیں بن سکتے ان کو بیان کرنے کا مقصد یہ ہے تا کہ دلیل اور غیر دلیل میں فرق واضح ہو جائے اور مصنف نے اس کا عنوان بھی احتجاج بلا دلیل سے دیا ہے کہ ایسا استدلال جو بغیر دلیل کے ہو اور احتجاج بلا دلیل کی کئی اقسام ہیں کہ جن میں سے بعض کو مصنف "تمسك ضعيفه" کے عنوان سے کتاب اللہ کی سترہویں فصل کے تحت بیان کر چکے ہیں اور مصنف نے یہاں احتجاج بلا دلیل کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔

پہلی قسم: عدم علت سے عدم حکم پر استدلال:

احتجاج بلا دلیل کی پہلی قسم یہ ہے کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا اس کی وضاحت یہ ہے کہ ایک علت ہوتی ہے اور ایک اس کا معلول (حکم) ہوتا ہے کہ ایک خاص علت کی نفی سے معلول کی نفی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ایک معلول کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ جس حکم کی نفی عدم علت کی وجہ سے کی ہے وہی حکم دوسری علت سے ثابت ہو جائے کیونکہ وجود علت مانع نہ ہونے کی وجہ سے وجودِ معلول کی دلیل تو ہوتی ہے لیکن عدم علت عدمِ حکم کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر ایسا معلول ہے جو ایک ہی علت کے ساتھ خاص ہے تو عدم علت سے عدم حکم کی نفی درست ہے شق ثانی کا بیان مستقل آگے آرہا ہے۔

عدم علت سے عدم حکم پر پہلی مثال:

قولہ مثالہ القیء غیر ناقض الخ: عدم علت سے عدم حکم پر **پہلی مثال** شوافع کا یہ قول ہے کہ قے (الٹی) ناقض وضو نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز سبیلین (دوراستوں) سے نکلے وہ ناقض وضو ہوتی ہے چونکہ قے سبیلین سے نہیں نکلتی لہٰذا عدم علت (خروج من السبیلین) سے عدم حکم (غیر ناقض) ثابت ہو گیا کہ قے ناقض وضو نہیں۔

احناف جواباً کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے اس لیے کہ نقض وضو کی علت خروج من السبیلین نہیں بلکہ مطلقاً خروج نجاست ہے چاہے سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے جیسا کہ خون اور پیپ کے نکلنے سے نقض وضو کا حکم ثابت ہے حالانکہ ان دونوں کا خروج سبیلین سے ہونا ضروری نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ نقض وضو کی علت خروج نجاست ہے اور چونکہ قے میں بھی ناپاک رطوبتیں اور نجس اجزاء معدے سے اٹھتے ہیں لہذا منہ بھر قے ناقض وضو ہوگی اور عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا فاسد ہے۔

دوسری مثال : قوله الاخ لایعتق الخ: شوافع کا یہ قول کہ بھائی، بھائی کا مالک بن جائے تو آزاد نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کے لیے تولید وولادت کا رشتہ ہونا چاہے جب کہ بھائی اور بھائی کے درمیان یہ رشتہ نہیں تو بھائی بھائی کا مالک بننے کے باوجود بھائی آزاد نہ ہوگا انہوں نے عدم علت (عدم ولادت) سے عدم حکم (آزاد نہ ہونے) پر استدلال کیا ہے۔ احناف جواباً کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی کی علت فقط رشتہ ولادت نہیں بلکہ قرابت محرم ہے کہ جس طرح باپ، بیٹے کے درمیان قرابت محرمہ پائی جاتی ہے اسی طرح بھائی، بھائی کے درمیان بھی قرابت محرمہ پائی جاتی ہے لہذا کوئی آدمی اپنے بھائی، بہن، خالہ، پھوپھی کو خرید لے تو قرابت محرمہ کی وجہ سے آزاد ہو جائیں گے۔ جس پر نص صریح ہے: "من ملك ذا رحم محرم عتق عليه" لہذا محرم آزاد ہو جائے گا اور عدم علت سے عدم حکم پر استدلال فاسد ہوگا۔

سوال وجواب کی صورت میں تائید بطور تمثیل:

قوله وسئل محمد ایجب القصاص الخ: مصنف اصول الشاشی نے احتجاج بلا دلیل پر امام محمد سے سوال وجواب کی صورت میں استدلال فاسد کی مثال بھی دی اور اسی سے مذہب احناف کی تائید بھی حاصل کی۔ سوال وجواب کی تفصیل یہ ہے کہ امام محمد سے دریافت کیا گیا کہ اگر دو آدمی مل کر ایک شخص کو قتل کر دیں اور ان میں سے ایک نابالغ بچہ ہو تو کیا بچے کے ساتھ شریک شخص کو قصاص میں قتل کیا جائے گا؟ تو امام محمد نے جواب دیا نہیں اس لیے کہ قتل کا ایک شریک بچہ مرفوع القلم ہے لہذا دوسرا شریک قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ جب بعض قتل پر قصاص نہیں تو دوسرے بعض پر بھی قصاص نہ ہوگا تو اس پر وہ شخص فوراً بولا کہ اگر والد دوسرے کے ساتھ مل کر بیٹے کو قتل کر دے اور باپ کے شریک کو قصاصاً قتل کرنا چاہیے کیونکہ باپ مرفوع القلم تو نہیں؟ کہ پہلے سوال میں بچہ مرفوع القلم تھا تو وجود علت کی وجہ سے شریک قتل قصاص سے بچ گیا اور دوسرے سوال میں باپ کا مرفوع القلم نہ ہونا عدم علت ہے تو قصاص

واجب ہونا چاہیے۔ مصنف نے جواباً فرمایا کہ سائل کا یہ کہنا کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے تو شریک پر بھی قصاص واجب ہونا چاہیے یہ استدلال فاسد ہے اس لیے کہ سقوط قصاص کی علت فقط مرفوع القلم ہی نہیں بلکہ ملک اور شبہ ملک بھی سقوط قصاص کی علت ہیں، جب آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس پر قصاص اس لیے نہیں ہوگا کہ ملک سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح جب باپ بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر قصاص اس لیے نہ ہوگا کہ شبہ ملک سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ شبہ ملک کا ثبوت حدیث سے ہے "انت ومالك لابيك" تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے لہذا جب باپ سے قصاص ساقط ہو گیا تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا۔

تائید عمومی مثال سے:

قوله هذا بمنزلة ما يقال لم يمت الخ: مصنف نے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کے فاسد ہونے کو عام مثال سے یوں سمجھا دیا کہ اگر کوئی آدمی اس طرح کہے کہ فلاں شخص نہیں فوت ہوا اور اس کی دلیل یہ دے کہ چونکہ وہ چھت سے نہیں گرا لہذا فوت نہیں ہوا یہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے کہ اس شخص نے مرنے کی علت فقط چھت سے گرنا قرار دی ہے حالانکہ مرنے کی کئی علتیں اور اسباب ہیں مثلاً گولی لگ کر مر جانا، زہر کھا کر مر جانا، ایکسیڈنٹ ہو کر مر جانا وغیرہ لہذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا باطل ہے۔

قارئین کرام!

عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی یہی نوعیت آج کل منکرین معمولات اہل سنت کی ہے چونکہ موضوع تفصیل طلب ہے اس لیے کتاب کے اختتام پر اس کو تفصیلاً بیان کیا ہے علمی ذوق اور دفاعی اسلحہ کے طور پر ضرور مطالعہ کیجیے۔

عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کی استثنائی صورت:

قوله الا اذا كانت علة الخ: "الا اذا الخ" یہ عبارت مستثنی منقطع ہے کہ اس کا گذشتہ عبارت "الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم" سے استثناء کیا گیا ہے کہ اس سے قبل یہ بیان کیا گیا کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا فاسد ہے اب ایک صورت استدلال صحیح کی بھی تھی اس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں وہ صورت یہ ہے کہ جب حکم کی علت ایک ہی معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی اس حکم کو لازم ہو کہ جہاں علت اور معلول لازم و ملزوم ہوں تو وہاں

عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا درست ہے کیونکہ وجودِ لازم سے وجودِ ملزوم پر اور نفی لازم سے نفی ملزوم پر استدلال درست ہوتا ہے لہذا صرف اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال درست ہوگا۔

پہلی مثال: قولہ مثالہ ما روی عن محمد الخ: امام محمد سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے حاملہ لونڈی کو غصب کر لیا اور اس لونڈی نے بچہ جنا پھر وہ لونڈی اور اس کا بچہ دونوں غاصب کے پاس ہلاک ہو گئے تو غاصب پر صرف لونڈی کا ضمان واجب ہوگا بچے کا ضمان واجب نہ ہوگا اس لیے کہ ضمان کی علت فقط غصب ہے اور غصب فقط لونڈی کی ہے نہ کہ بچہ چونکہ بچہ تو ماں کے پیٹ میں تھا لہذا عدم غصب سے عدم ضمان پر استدلال کرنا درست ہوگا کہ بچے کا غصب نہیں ہوا تو اس کا ضمان غاصب پر واجب نہ ہوگا۔

دوسری مثال: قولہ ولاقصاص علی الشاهد الخ: کہ جس طرح وجوب ضمان کی علت فقط غصب تھی اسی طرح وجوب قصاص کی علت فقط قتلِ عمد ہے اس کی مثال یہ ہے کہ مقدمہ قتل میں دو گواہوں نے تعدیل وتزکیہ کے بعد قاضی کے ہاں گواہی دی کہ اس شخص نے اس کو قتل کیا ہے تو قاضی نے ان کی گواہی کی موجودگی میں اس کو قصاصاً قتل کرنے کا حکم دے دیا گیا اور قتل کر دیا گیا اور بعد میں گواہوں نے رجوع کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا اس نے تو فلاں کو قتل نہیں کیا تھا تو گواہوں کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ قصاصاً قتل کرنے کی علت فقط قتل ہی ہے جب کہ گواہوں نے گواہی تو دی ہے مگر قتل نہیں کیا لہذا عدم قتل سے عدم قصاص پر استدلال درست ہوگا۔

"وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ اِذْ وُجُوْدُ الشَّيْءِ لَايُوْجِبُ بَقَائَهُ فَيَصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْاِلْزَامِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا مَجْهُوْلُ النَّسَبِ حُرٌّ لَوْ اِدَّعٰى عَلَيْهِ اَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنٰى عَلَيْهِ جِنَايَةً لَايَجِبُ عَلَيْهِ اَرْشُ الْحُرِّ لِاَنَّ اِيْجَابَ اَرْشِ الْحُرِّ اِلْزَامٌ فَلَايَثْبُتُ بِلَادَلِيْلٍ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشَرَةِ فِي الْحَيْضِ وَلِلْمَرْاَةِ عَادَةٌ مَعْرُوْفَةٌ رُدَّتْ اِلٰى اَيَّامِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اِسْتِحَاضَةٌ لِاَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اِتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبِدَمِ الْاِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْاَمْرَيْنِ جَمِيْعًا فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَادَلِيْلٍ وَكَذٰلِكَ اِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَيْضُهَا عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّ مَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْاِسْتِحَاضَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ

بلادلیل بخلاف ما بعد العشرۃ لقیام الدلیل علی ان الحیض لا تزید علی العشرۃ ومن الدلیل علی ان الاستصحاب حجۃ الدفع دون الالزام مسألۃ المفقود فانہ لا یستحق غیرہ میراثہ ولو مات من اقاربہ حال فقدہ لا یرث ھو منہ فاندفع استحقاق الغیر بلادلیل ولم یثبت لہ الاستحقاق بلادلیل"۔

اور اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لیے کہ شئے کا وجود اس کی بقاء کو واجب نہیں کرتا پس استصحاب حال دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے نہ کہ الزام کی اسی بناء پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب آزاد ہے اگر اس پر کوئی شخص غلام ہونے کا دعوی کرے پھر اس پر جنایت کرے تو جانی پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی اس لیے کہ آزاد آدمی کی دیت واجب کرنا الزام ہے پس جانی کے حق میں الزام حریت بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔ اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زیادہ ہو جائے اور عورت کی کوئی مدت متعین ہو تو عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور زائد خون استحاضہ ہوگا اس لیے کہ عادت پر زیادہ ہونے والا خون حیض اور استحاضہ دونوں سے متصل ہوا ہے پس وہ زائد علی العادۃ خون دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے تو اگر ہم عورت کی عادت متعینہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگا دیں تو ہم پر بلادلیل عمل کرنا لازم آئے گا۔ اور اسی طرح جب عورت نے مستحاضہ ہونے کی حالت میں بلوغ کے ساتھ ابتداء کی تو اس کا حیض دس دن ہوگا اس لیے کہ دس دن سے کم خون حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس اگر ہم اس خون کے حیض نہ ہونے کا حکم دیں تو ہم پر بلادلیل عمل کرنا لازم آئے گا برخلاف اس خون کے جو دس یوم کے بعد آئے اس بات پر دلیل قائم ہونے کی وجہ سے کہ حیض دس دن پر زائد نہیں ہوتا اور اس بات کی ایک دلیل کہ استصحاب حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کے مفقود کا مسئلہ ہے اس لیے کہ مفقود کا غیر اس کی مراث کا مستحق نہیں ہوتا اور اگر مفقود کے رشتہ داروں میں سے کوئی شخص مفقود کے گم ہونے کی حالت میں فوت ہو جائے تو مفقود اس کا وارث نہ ہوگا پس غیر کا بلادلیل مستحق وارث ہونا دفع ہو گیا اور مفقود کا بلادلیل مستحق وارث ہونا ثابت نہیں ہوا۔

قولہ و کذالك التمسك باستصحاب الحال الخ: اس سے قبل مصنف نے احتجاج بلادلیل کی پہلی قسم عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کو بیان کیا اب دوسری قسم استصحاب حال کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے

عدم حکم پر استدلال بلا دلیل تھا اسی طرح استصحاب حال سے بھی استدلال کرنا بلا دلیل ہے۔

استصحاب حال کی اصطلاحی تعریف:

''کسی شئے کا زمانہ ماضی میں موجود ہونے کی وجہ سے اس کو زمانہ حال میں موجود ماننا جب کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو''۔

استصحاب حال کا محل استعمال:

استصحاب حال درحقیقت کوئی نیا حکم ثابت نہیں کرتا بلکہ جو حکم ماضی میں معتبر دلیل سے ثابت تھا اسی کو باقی رکھتا ہے استصحاب حال اس بات کا قرینہ ہوتا ہے کہ جس دلیل کی بنیاد پر جو حکم ماضی میں تھا اب بھی وہی ہے۔ استصحاب حال کا محل استعمال یہ ہے کہ جب مجتہد قرآن مجید پھر حدیث پھر اجماع اور پھر قیاس سے دلیل تلاش کرنے میں پوری کوشش کرے لیکن دلیل نہ مل سکے تو اس وقت استصحاب حال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے گویا یہ مجتہد کا آخری طرز استدلال ہے۔

استصحاب حال پر مبنی قواعد:

اہل اصول نے بعض قواعد کی بنیاد اسی ''استصحاب'' پر رکھی ہے: مثلاً

۱۔ الاصل فی الاشیاء الاباحة

۲۔ الاصل براۃ الذمة

۳۔ الاصل بقاء ماکان علی ماکان

۴۔ الیقین لایزول بالشك وغیرہ

استصحاب حال کی حجیت میں اختلاف:

استصحاب حال کے حجت ہونے میں دو مذہب ہیں: ۱۔ مذہب احناف۔ ۲۔ مذہب شوافع۔ دونوں مذہب اس بات پر متفق ہیں کہ استصحاب حال حجت دافعہ ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ حجت ملزمہ بھی ہے کہ نہیں؟ احناف کے نزدیک حجت ملزمہ نہیں جب کہ شوافع کے نزدیک حجت ملزمہ بھی ہے۔

احناف کے نزدیک فقط حجت دافعہ ہونا:

احناف کے نزدیک استصحاب حال سے مطلقاً استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہے وہ اس لیے کہ کسی چیز کا زمانہ ماضی میں موجود ہونا زمانہ حال میں موجود ہونے کو مستلزم نہیں کہ ہو سکتا ہے کہ حال میں موجود نہ ہو کہ جس طرح کئی چیزیں کل موجود تھیں آج نہیں لہذا مطلقاً استصحاب حال کو دلیل بنانا درست نہیں۔ احناف کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعہ یعنی موجود حقوق کا تحفظ تو کر سکتا ہے لیکن حجت ملزمہ یعنی جدید حقوق کو ثابت نہیں کر سکتا جیسا کہ احناف سے منقول **قاعدہ** ہے "الاستصحاب حجة في الدفع لا في الاثبات" احناف کے نزدیک استصحاب حال کا حجت ملزمہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کمزور دلیل ہے اور اس کے ذریعے سے کسی حکم کو دور تو کیا جا سکتا ہے لیکن ابتداءً لازم نہیں کیا جا سکتا۔

حجت دافعہ ہونے پر تفریع:

قوله وعلى هذا قلنا مجهول النسب الخ: مصنف احناف کے اصول (کہ استصحاب حال حجت دافعہ تو ہے لیکن حجت ملزمہ نہیں) پر پہلی تفریع پیش کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی مجہول النسب شخص پر یہ دعویٰ کر دیا کہ وہ غلام ہے تو اس دعوے کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ ہر انسان کو اللہ تعالیٰ نے آزاد پیدا فرمایا ہے جب مجہول النسب شخص دنیا میں آیا تو اس وقت آزاد تھا لہذا اب بھی آزاد ہوگا۔ استصحاب حال کی دلیل سے مدعی کے دعویٰ کو رد کر دیا جائے گا اور اس کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اس سے استصحاب حال کا حجت دافعہ ہونا ثابت ہوا۔ اب حجت ملزمہ کے نہ ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ مدعی نے مجہول النسب شخص کا ہاتھ کاٹ دیا تو مدعی پر آزاد آدمی کی دیت ۵۰ اونٹ لازم نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت ۲۵ اونٹ لازم ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی پر آزاد کی دیت واجب کرنا اس پر مال کو زیادہ لازم کرنا ہے حالانکہ احناف کا یہ اصول ہے کہ استصحاب حال الزام کی دلیل نہیں بن سکتا بلکہ الزام کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت ہے کہ جس سے آزاد ہونا ثابت ہو ورنہ غلام ہی کی دیت لازم ہوگی جو کہ ۲۵ اونٹ ہیں۔

حکم بغیر دلیل پر پہلی تفریع:

قوله وعلى هذا قلنا زاد الدم الخ: مصنف کی عبارت میں "هذا" اسم اشارہ کا مشار الیہ استصحاب حال نہیں بلکہ "فلا يثبت بلا دليل" عبارت ہے لہذا مذکورہ مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوگا۔ اسی پر

اس کی تفریع ہے کیونکہ اس مسئلہ میں کسی چیز کا دفع والزام نہیں۔ اس مسئلے کو استصحاب حال کے ساتھ بیان کرنے میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح احناف کے نزدیک مطلقاً استصحاب حال سے استدلال کرنا فاسد ہے اسی طرح کسی حکم کو بلا دلیل ثابت کرنا بھی فاسد ہے۔ مصنف نے احناف کے اس اصول پر کہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوسکتا، ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کو حیض آنے کی عادت سات دن مقرر تھی مگر ایک مہینہ اسے بارہ دن خون آیا تو یہاں تین صورتیں بن گئیں:

۱۔ سات دن خون حتمی طور حیض ہے کہ حسب عادت ہے۔

۲۔ سات سے دس دن تک حیض واستحاضہ میں متردد ہے۔

۳۔ دس سے بارہ دن تک خون حتمی طور پر استحاضہ ہے۔

ان تین صورتوں میں سے پہلی اور تیسری صورت میں کوئی تردد نہیں لیکن دوسری صورت میں تردد ہے کیونکہ اس کی عادت والی جہت کو دیکھیں تو سات دن حیض باقی پانچ دن استحاضہ اگر عادت بدلنے کا حکم لگائیں تو عادت بدلنے پر دلیل نہیں کیونکہ باقی تین دن حیض قرار دینے میں عورت پر شئے کو لازم کرنا ہے اور شئے بغیر دلیل کے لازم نہیں ہوسکتی اس لیے ہم بغیر دلیل کے باقی تین دنوں کو حیض میں شمار نہیں کر سکتے لہذا حکم کو سابقہ حالت کی طرف لوٹائیں گے کہ اس کے سات دن حیض کے اور باقی پانچ دن استحاضہ کے ہوں گے۔

حکم بغیر دلیل پر دوسری تفریع:

قولہ و کذالك اذا ابتدات الخ: جس طرح گذشتہ مسئلہ میں حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوا اسی طرح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی لڑکی اس حالت میں بالغ ہوئی کہ اس کو آغاز ہی بارہ دن مسلسل خون آیا اور یہ عورت مبتدہ ہے معتادہ (عادت والی) نہیں لہذا بغیر دلیل کے پہلے تین دنوں کو حیض اور باقی نو دنوں کو استحاضہ قرار نہیں دے سکتے بلکہ دس دن حیض (جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے) اور باقی ایام استحاضہ ہوں گے۔

مذکورہ عبارت پر محشی کی وضاحت:

قولہ ومن الدلیل علی ان الاستصحاب الخ: اصول الشاشی کے محشی نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ مصنف کے انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ "مفقود الخبر" استصحاب حال کے لیے دلیل ہے، حالانکہ مسئلہ

"مفقود الخبر" کی دلیل خود استصحاب حال ہے، لہٰذا مفہوم یوں ہے کہ "مفقود الخبر" کی دلیل استصحاب حال ہے۔

استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے پر تفریع:

مصنف نے استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے پر مسئلہ مفقود الخبر سے تفریع بیان کی ہے۔ مفقود اس گمشدہ شخص کو کہتے ہیں کہ جس کی موت وحیات کا کوئی علم نہ ہو۔ ایسے آدمی کی منکوحہ بیوی کے بارے میں احناف کی روایات مختلف وارد ہوئی ہیں لیکن فتوی اس قول پر ہے کہ جب مفقود کی بیوی اپنے شوہر کے گم ہوجانے کا دعوی قاضی کی عدالت میں دائر کرے اور قاضی کے ہاں اس کا دعوی صحیح ثابت ہوجائے تو قاضی اس کے چار سال بعد اس کی موت کا فیصلہ کردے گا اور عورت عدت گزار کر دوسرے مرد سے نکاح کرسکے گی اس کی موت کا فیصلہ صرف اس کی بیوی کے حق میں ہوگا مگر مفقود اپنے مال جائیداد کے حق میں زندہ ہوگا اور دوسروں کے مال کے حق میں مردہ ہوگا اپنے حق میں زندہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے دوسرے رشتہ دار اس کی میراث کے مستحق نہیں ہوں گے اس کے ورثاء اگر قاضی کے پاس آکر اس کے مال کو تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں تو قاضی استصحاب حال کو دلیل بنا کر ان کے دعوی کو رد کردے گا کہ وہ زمانہ ماضی میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہے اور زندہ آدمی کا مال تقسیم نہیں ہوا کرتا لہٰذا استصحاب حال کی دلیل سے کسی کے دعوے کو رد کیا جاسکتا ہے۔

دوسروں کے مال کے حق میں مردہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس مفقود کے ماں باپ میں سے کوئی مرجائے تو مفقود ان کا وارث نہیں ہوگا اس لیے کہ استصحاب حال کو دلیل بنا کر اس کے حق کو ثابت کریں تو استصحاب حال کی دلیل سے اس کے حق کو ثابت کرنا پڑے گا اور استصحاب حال کو حجت ملزمہ بنانا پڑے گا جبکہ احناف کے نزدیک استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں بن سکتا مصنف کی عبارت میں بلا دلیل سے مراد استصحاب حال ہی ہے۔

"فَإِنْ قِيلَ قَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ لَا خُمُسَ فِي الْعَنْبَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهِ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ قُلْنَا إِنَّمَا ذُكِرَ ذَالِكَ فِي بَيَانِ عُذْرِهِ فِي أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمُسِ فِي الْعَنْبَرِ وَلِهٰذَا رُوِيَ أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمُسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمُسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمَكِ وَلَا خُمُسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَلَا خُمُسَ فِيهِ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ"۔

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امام اعظم ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اس لیے کہ عنبر

میں خمس کے متعلق کوئی اثر وارد نہیں ہوا اور یہ عدم دلیل کے ساتھ استدلال کرنا ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام اعظم نے یہ بات اپنے عذر کو بیان کرنے کے سلسلے میں کہی کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں اور اسی وجہ سے روایت کیا گیا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے عنبر میں خمس کے متعلق دریافت کیا چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا عنبر کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ اس پر امام اعظم نے فرمایا کہ وہ مچھلی کی طرح ہے پھر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دریافت کیا پس مچھلی کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ امام اعظم نے فرمایا اس لیے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں۔

احناف کے اصول پر اعتراض کی تقریر:

قوله فان قيل قد روى عن ابى حنيفة الخ: مصنف نے اس عبارت میں احناف کے اصول پر وارد ہونے والا ایک اعتراض نقل کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ تم احناف کا یہ اصول ہے کہ عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال کرنا احتجاج بلا دلیل ہے جو فاسد ہے حالانکہ خود احناف کے امام، امام اعظم ابوحنیفہ نے بغیر دلیل کے استدلال کیا ہے وہ اس طرح کہ امام اعظم سے مروی ہے کہ عنبر (ایک خوشبو کا نام ہے جس کی اصل میں مختلف اقوال ہیں جو سمندر سے ملتی ہے) میں خمس نہیں اس کی دلیل یہ دی "لان الاثر لم يرد به" کہ عنبر میں اس لیے خمس نہیں کہ اس کے واجب ہونے میں حدیث وارد نہیں ہوئی لہذا عدمِ وارِدِ حدیث سے عدمِ وجوبِ خمس پر استدلال کرنا ہے، معلوم ہوا کہ احتجاج بلا دلیل درست ہے؟

جواب کی تقریر:

قوله قلنا انما ذكر ذالك الخ: معترض کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ نے عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال نہیں کیا بلکہ عنبر میں خمس کے قائل نہ ہونے کا عذر بیان کیا ہے کہ میں قیاس کی دلیل سے عنبر میں خمس کے واجب نہ ہونے کا قائل اس لیے ہوا کہ وجوب خمس میں اس پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اگر حدیث وارد ہوتی تو میں قیاس کو چھوڑ کر حدیث پر خلاف قیاس عمل کرتا مگر جب حدیث نہ ملی تو قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑا اور قیاس یہ ہے کہ خمس مال غنیمت میں ہوتا ہے جو دشمنوں سے لڑائی کے بعد غلبے سے حاصل ہوتا ہے جب کہ عنبر دشمنوں سے نہیں بلکہ دریا سے حاصل ہوتی ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہونا چاہیے۔

عذر پر امام محمد سے استشہاد:

قولہ ولهذا روی ان محمدا الخ: امام اعظم ابوحنیفہ نے بطور عذر یہ فرمایا تھا کہ اس کے متعلق حدیث وارد نہیں باقی آپ کا استدلال قیاس سے ہے اس پر امام محمد کا امام اعظم سے سوال واضح قرینہ ہے وہ یہ ہے کہ امام محمد نے امام اعظم ابوحنیفہ سے سوال کیا کہ حضرت عنبر میں خمس کیوں نہیں؟ تو امام اعظم ابوحنیفہ نے جواباً ارشاد فرمایا اس لیے کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے جب مچھلی میں خمس نہیں تو عنبر میں بھی خمس واجب نہ ہوگا تو امام محمد نے پھر امام اعظم ابوحنیفہ سے سوال کیا حضرت مچھلی میں خمس کیوں نہیں؟ فرمایا اس لیے کہ مچھلی پانی کی طرح ہے جب پانی میں خمس نہیں تو مچھلی میں بھی خمس نہیں ہوگا امام محمد کے اس قیل وقال سے معلوم ہوا کہ امام اعظم کا عنبر کے متعلق استدلال قیاس سے ہے اور یہ فرمانا کہ اس کے متعلق حدیث نہیں یہ بطور دلیل نہیں بلکہ مسئلہ عنبر میں قیاس کو بطور دلیل بنانے کا عذر بیان کرنا ہے لہذا معترض نے جس چیز کو لے کر اعتراض کیا ہے وہ یہاں مراد نہیں اور جو یہاں مراد ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں لہذا احناف کا اصول بھی مسلّم ہے اور امام اعظم کا استدلال بھی بلا دلیل نہیں بلکہ بادلیل ہے لہذا احناف کا اصول یہی ہے کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال فاسد ہے۔

اختیاری مطالعہ

منکرینِ معمولات اہل سنت کی عدمِ دلیل سے عدمِ حکم پر استدلال کرنے کی اصولی حیثیت:

معمولات اہل سنت کے منکرین کا یہ وتیرہ ہے کہ ہر مستحب و مستحسن عمل پر سنت فعلی کا مطالبہ کرتے ہیں کہ کیا حضور ﷺ نے یہ کام کیا ہے اسی طرح صحابہ کرام اور تابعین کے متعلق بھی یہی بات کہتے ہیں اس سوالیہ انداز سے ان کا مدعی یہ ہوتا ہے کہ چونکہ یہ کام قرون ثلاثہ سے ثابت نہیں لہذا ناجائز ہے اس سے قبل امر کی بحث میں ''فقط سنت فعلی ہی کا مطالبہ کیوں؟'' کے عنوان سے تحقیقی بحث کر چکے ہیں اب اس تحقیق کا پہلو یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی ایک دلیل وعلت کے ساتھ خاص نہ ہو تو کیا عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال کرنا اہل اصول کی روشنی میں درست ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی کام کے جائز وناجائز، حلال وحرام اور بدعت وغیرہ کا تعلق علم فقہ سے ہے اور فقہ کی جزئیات انگنت ہیں کہ جن کو احاطہ شمار میں لانا ممکن نہیں لہذا ان کی شرعی حیثیت کو جاننے کے لیے مجتہدین کرام نے ایسے اصول وقواعد وضع کیے ہیں کہ جن کے ذریعے سے ہر نو مولد مسئلہ کی نوعیت اہل علم کے نزدیک آشکار ہو جاتی ہے اور اہل اصول

نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے کہ اگر کسی فعل کا ذکر نہ ملے تو فعل کے نہ ملنے پر کیا یہ کہنا جائز ہوگا کہ چونکہ یہ کام حضور ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین نے نہیں کیا لہذا نا جائز و بدعت ہے ہم اس استدلال کی شرعی حیثیت کا اصول فقہ کی روشنی میں جائزہ لیتے ہیں۔ یہاں تین پہلو پر بحث کی جائے گی:

۱۔ عدمِ دلیل سے عدمِ حکم پر استدلال۔

۲۔ حلال وحرام کا اسلوب۔

۳۔ اباحت کی شرعی حیثیت۔

عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال:

مصنف اصول الشاشی نے استدلال فاسد کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:"الاحتجاج بلادلیل ـــ بمنزلة ما یقال لم یمت فلان الخ"

(اصول الشاشی ص ۱۰۵ مکتبہ رحمانیہ لاہور)

عبارت کا خلاصہ:

اسی عبارت کے تحت ترجمہ اور تشریح گزر چکی تاہم استدلال فاسد کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے احتجاج بلادلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اصول فقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ ایک دلیل ہوتی ہے اور ایک اس دلیل کا مدلول یعنی حکم ہوتا ہے کہ ایک خاص دلیل کی نفی سے حکم کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ ایک حکم کی کئی دلیلیں ہوسکتی ہیں اور وہ حکم کسی اور دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے اصول فقہ میں اس قسم کے استدلال کو"احتجاج بلادلیل" کہا گیا ہے جو احناف کے نزدیک باطل ہے ہاں اگر حکم کی صرف ایک ہی دلیل ہو تو دلیل کی نفی سے حکم کی نفی درست ہے اس مسئلے کو صاحب اصول الشاشی نے اس طرح سمجھایا ہے کہ موت ایک حکم ہے اور اس کے واقع ہونے کی کئی علتیں ہیں مثلاً گر کر مرنا، ڈوب کر مر جانا، جل کر مرنا، ایکسیڈنٹ ہو کر مرنا، بیمار ہو کر مرنا اور قتل ہو کر مرنا وغیرہ مگر کوئی اس بات پر ڈٹ جائے کہ وہ تب مرے گا کہ جب وہ چھت سے گرے گا تب میں اس کی موت کو مانوں گا اسی طرح کا استدلال مخالفین، معمولات اہل سنت پیش کرتے ہیں کہ ہم میلاد اور عرس وغیرہ کو جائز تب مانیں گے کہ جب حضور ﷺ نے یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین نے کیا ہو تو ان لوگوں کے اس رویہ نے یہ ظاہر کر دیا کہ ان کے نزدیک کوئی کام تب جائز ہوگا کہ وہ عمل حضور ﷺ نے یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کیا ہو اور یہ سنت فعلی ہے اس کے علاوہ دیگر دلائل قرآن مجید، سنت قولی، اجماع اور قیاس ان کے ہاں ان کی

کوئی حیثیت نہیں۔

اسی استدلال فاسد پر بحث کرتے ہوئے شیخ احمد المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ (جو اورنگزیب عالمگیر بادشاہ سلطان الہند کے استاذ بھی ہیں) نور الانوار شرح منار (جو درس نظامی کے نصاب میں صدیوں سے پڑھائی جا رہی ہے) میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بلادلیل لاجل النفی بان یقول هذا الحکم غیر ثابت لانه لا دلیل علیه"۔

(نور الانوار: ۲۶۰، اسلامی کتب خانہ لاہور)

استدلال بغیر دلیل یہ کہ نفی کی وجہ سے کوئی یہ کہے کہ یہ حکم ثابت نہیں ہے کیونکہ اس پر دلیل نہیں ہے یہ استدلال فاسد و باطل ہے۔

دلیل نہ ملنے پر مجتہد کا عمل:

اگر کسی مسئلہ پر مجتہد کو کوشش بسیار کے باوجود دلیل نہ مل سکے تو کیا فیصلہ کرے گا اس پر محشی نور الانوار علامہ عبدالحلیم لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"فان عدم وجدان الدلیل لا یوجب انتفاء الدلیل فی الواقع ولاانتفاء المدلول فیه الخ"۔

(حاشیہ نور الانوار ص ۲۵۱: حاشیہ نمبر ۶)

عبارت کا خلاصہ:

محشی کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک مجتہد نے بڑی کوشش کی لیکن اس کو خاص حکم پر کوئی دلیل نہ ملی تو اس دلیل کے نہ ملنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں اس خاص حکم پر کوئی دلیل موجود نہیں اور اس دلیل کے نہ ملنے سے واقع میں حکم کی نفی نہیں ہوتی جب مجتہد کی کوشش اور تلاش کے باوجود اگر دلیل نہ ملے تو اس کو یہ کہنا چاہیے کہ شارع (اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ) نے نہ اس حکم کی نفی کی ہے اور نہ اثبات لہذا مجتہد یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے دلیل نہیں ملی ہاں اگر حضور ﷺ کسی دلیل کی نفی فرما دیں وہ حقیقت میں معدوم ہوگی چونکہ آپ کے علم سے کوئی دلیل خارج نہیں کیونکہ آپ شارع ہیں۔

تنبیہ :

جب مجتہد جو قرآن مجید، اجماع وقیاس کے علوم ضروریہ کا سمندر ہونے کے باوجود دلیل کی نفی سے حکم کی نفی نہیں کرسکتا تو آج کل کے نیم خواندہ مبلغین اصول شرعیہ سے عاری غیر معیاری کتب سے مطالعہ کر کے حلال کو حرام اور جائز کو ناجائز کہنا شروع کر دیتے ہیں جن کو شرعی مسئلہ کے ثبوت کے لیے دلائل کا علم نہیں ہوتا فقط طوطے کی طرح ایک ہی رٹ لگاتے ہیں کہ یہ کام کب حضور ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین نے کیا حالانکہ حدیث فعلی کے علاوہ قرآن مجید، سنت، اجماع اور قیاس بھی مسلمہ دلائل شرعیہ ہیں ان کے اس عمل سے باقی دلائل کا انکار لازم آ رہا ہے کیونکہ اگر ان کو دیگر دلائل کا بھی علم ہوتا تو فقط سنت فعلی کے نہ ملنے پر عدم جواز کا فتوی نہ لگاتے لیکن ان کا فتوی لگانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ یا تو مسائل شرعیہ کے استنباط کے طریقے سے جاہل ہیں یا جانتے تو ہیں مگر تجاہل عارفانہ کے طور پر انانیت پر اکڑے ہوئے ہیں۔

جو فعل صحابہ کرام اور سلف وصالحین نے نہ کیا ہو تو؟

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی کام کو کرنا جائز ہونے کی دلیل تو ضرور ہے مگر نہ کرنا ناجائز ہونے کی دلیل نہیں لہذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نہ کرنے سے کوئی فعل ناجائز نہیں ہوگا حضرت علامہ ابن حجر عسقلانی شارح بخاری فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"الفعل يدل على الجواز وعدم الفعل لا يدل على المنع"۔
(فتح الباری جلد ا ص نمبر ۵۵ ادارالنشر الکتب الاسلامیہ لاہور)

کرنے سے جائز ہونا سمجھا جاتا ہے اور نہ کرنے سے ممانعت نہیں سمجھی جاتی مذکورہ بالا تصریح سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ صحابہ کرام کا نہ کرنا کسی فعل کے ناجائز یا مکروہ ہونے کی دلیل نہیں بلکہ ناجائز اور مکروہ ہونے کے لیے مستقل دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ کسی امر کے کار خیر ہونے کے لیے ضروری نہیں کہ صحابہ کرام نے اس کو کیا ہو اور نہ یہ کہ ہر کار خیر کو صحابہ کرام نے انجام دیا ہو اسے تحقیق کے آئینے میں دیکھیے۔

قارئین کرام! جب ہم عہد صحابہ پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ثبوت ملتا ہے کہ بعض صحابہ نے حدیثیں لکھی ہیں مگر انہوں نے امام بخاری کی طرح ہر حدیث لکھنے سے پہلے نہ غسل کیا اور نہ دو رکعت نماز نفل پڑھی اور اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم چلتے پھرتے اٹھتے بیٹھتے رسول اکرم ﷺ کی حدیثیں بیان فرماتے لیکن امام مالک کی طرح حدیث شریف بیان

کرنے سے پہلے نہ غسل کرتے نہ کپڑوں کو عطر لگانے کا التزام کرتے یونہی حضرت امام مالک کی طرح مدینۃ الرسول کی تعظیم صحابہ کرام سے منقول نہیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس طرح نہ کرنے سے حضرت امام بخاری اور حضرت امام مالک کا حدیث پاک اور شہر رسول ﷺ کا اس انداز سے تعظیم کرنا حرام وناجائز ہو جائے گا اور کیا یہ لوگ بدعتی قرار دیئے جائیں گے ہرگز نہیں بلکہ یہ تعظیم اور یہ انداز بلاشبہ جائز و مستحسن ہی ہوگا پھر کیا یہاں بھی یہی منطق دہرائی جاسکے گی کہ یہ عمل اگر جائز و مستحسن اور کار خیر ہوتا تو اسے صحابہ کرام نے کیوں نہیں کیا؟ کیا یہ حضرات عشق مصطفےٰ ﷺ میں صحابہ کرام سے بڑھ کر ہیں؟ جواب نفی میں ہوگا۔

عدم ذکر، ذکر عدم نہیں:

اگر کوئی بات مذکور نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا وجود ہی نہیں مثلاً ایک لاکھ چوبیس ہزار کم وبیش انبیاء کرام علیہم السلام کی تعداد ہے اسی طرح ایک لاکھ چوبیس ہزار کم وبیش صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعداد ہے اسی طرح لاکھوں میں اولیائے کرام کی تعداد ہے مگر ہزاروں حضرات کا تذکرہ کتابوں میں نہیں ملتا کیا جن کا تذکرہ کتابوں میں نہیں ملتا ان کے وجود کی نفی کی جاسکتی ہے اسی طرح امور مستحبہ و مستحسنہ ہیں کہ بعض کا ذکر صحابہ سے ملتا ہے بعض کا نہیں ملتا لہٰذا عدم ذکر، ذکر عدم نہیں جس سے امور مستحبہ کے وجود کی نفی نہیں ہو سکتی۔

حضور ﷺ اور صحابہ و تابعین سے منقول نہ ہونے کی وجوہات:

معمولات اہل سنت پر اعتراض کرنے والے کہتے ہیں کہ کیا یہ معمولات حضور ﷺ صحابہ رضوان و تابعین رضی اللہ عنہم سے ثابت ہیں؟ یہ سوال درحقیقت ان حضرات کی زندگی کی مصروفیات کی وجہ سے مطالعہ نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ ایک دفعہ ان کی تاریخ پڑھ لیجیے، عہد رسالت ﷺ میں خارجی داخلی دشمنوں کی مدافعت، ان کی سیاہ کاریوں سے صیانت، قرآن مجید اور احادیث کریمہ کا حفظ و ضبط اور نئے مسلمان ہونے والے لوگوں اور وہ بھی عرب کے اعراب کو دین کی تعلیم و تلقین جیسے عظیم فرائض میں مصروفیات سب کو معلوم ہے عہد صحابہ میں جھوٹے مدعیان نبوت کا فتنہ، مرتدین کی شورش، مانعین زکوٰۃ کا فساد، پھر دنیا کی سب سے بڑی دو طاقتوں سے بیک وقت ٹکر کہ جن کی حیثیت اس زمانے میں وہی تھی جو آج روس وامریکہ کی ہے پھر مفتوحہ علاقوں میں بغاوتوں کی شورش ان کے ساتھ ساتھ لاکھوں نئے مسلمان ہونے والے ان عجمیوں کو جو عربی نہ جانتے تھے دین کے اصول و فروع کی تعلیم و تلقین ان کے اخلاق کی تحسین برے اخلاق سے تزکیہ، پھر دینی علوم کا سرمایہ جو ان کے سینوں میں محفوظ تھا اسے تابعین تک منتقل کرنا، ان کے ساتھ

ساتھ خوارج وروافض اور قدریہ وغیرہ کی ریشہ دوانیوں سے دین کو محفوظ رکھنا کتنا عظیم فرض تھا تابعین کے دور میں بنوامیہ اور بنوعباس کی کشمکش اور گھر گھر پھیلی ہوئی جنگ اور بدمذہبوں کی خفیہ ریشہ دوانیاں اور پھر لاکھوں نومسلموں کی تعلیم وتربیت اور ساتھ ہی ساتھ تفسیر اور احادیث کی نشر واشاعت کے لیے قریہ قریہ، شہر شہر، نگر نگر دوڑ دھوپ جیسے اپنی جان ومال عزت وآبرو کے ہزار ہا خطرات کے باوجود اہم فرائض تھے جن کو یہ حضرات انجام نہ دیتے تو دین کا کیا حال ہوتا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ان حالات وواقعات سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مستحبات ومستحسنات کو جاری کرنے کا موقع کب ملا کہ وہ ان امور کو بجالاتے وہ تو اسلام کے ضروری احکام کے نفاذ میں مصروف عمل تھے اس لیے یہ سوال کرنا جہالت ہوگا کہ یہ کام صحابہ نے نہیں کیا لہذا ہم کیوں کریں بلکہ "اصول یہ ہے کہ جو کام اپنی اصل کے لحاظ سے جائز ہے اس کا کرنا جائز اور جو اپنی اصل کے لحاظ سے جائز نہیں اس کا کرنا ناجائز ہے"۔

۲: حلال وحرام کا اسلوب

قرآن وحدیث کا اسلوب:

حلال وحرام کی تفصیل جاننے کے لیے قرآن وحدیث کا مطالعہ کیا جائے تو قرآن وحدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عموماً حلال کے بجائے حرام اشیاء کی تفصیل بیان کی گئی ہے کیونکہ حرام اشیاء حلال کے مقابلے میں کم اور محدود ہیں۔ اولاً جن عورتوں سے نکاح حرام ہے ان کو سورۃ النساء میں تفصیلاً بیان کیا گیا ہے اسی طرح باقی عورتوں کو حدیث کی روشنی میں محرمات کی فہرست میں شامل کیا گیا جن عورتوں سے نکاح جائز تھا ان کا ذکر کیے بغیر عمومی حکم بیان کردیا: "واحل لکم ما وراء ذالکم" اور ان کے سوا تمہارے لیے حلال کردی گئی ہیں، ثانیاً جن جانوروں کو کھانا حرام ہے ان کی فہرست سورۃ البقرہ: آیت نمبر ۱۷۳ میں بیان کی اور مزید تفصیل سورۃ مائدہ: آیت نمبر ۳ میں بیان کی گئی جو قرآن سے رہ گئے وہ حدیث میں بیان کیے گئے۔

موجودہ عدالتی نظام کا اسلوب:

دور حاضر میں تمام ممالک میں جو عدالتی نظام رائج ہے اس کا مشاہدہ کیا جائے تو اس کا اسلوب بھی قرآن وحدیث والا ہے کہ جو چیز ممنوع وجرم ہیں ان کے متعلق ایکٹ بیان کیا گیا کہ فلاں جرم پر سزا کے طور پر یہ جرمانہ ہے

جس کو عدالتی زبان میں تعزیرات کہتے ہیں جیسے تعزیرات ہند، تعزیرات پاکستان وغیرہ لیکن کہیں جائز و حلال کاموں کی فہرست نہیں ملے گی حرام و ناجائز کاموں کی فہرستیں آپ کو قانون و تعزیرات کی صورت میں ملیں گی۔

ٹریفک کا اسلوب:

آمدورفت کے ذرائع مثلاً گاڑیاں وغیرہ ان کے اسلوب کو دیکھا جائے تو یہی بات سمجھ آتی ہے کہ جہاں سے ٹریفک کا گزارنا یا اس کا کھڑا کرنا منع ہو تو منع کی دلیل ہوتی ہے کہیں آڑ کہیں لکھا ہوا ہے کہ گزارنا منع ہے۔

دنیاوی کاموں کا اسلوب:

مثلاً کسی علاقے میں جانے پہ پابندی ہو تو ''ممنوعہ علاقہ'' لکھا ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کی چراگاہیں کھیتیاں وغیرہ کہ جن میں منع کے لیے ''علامات و نشانیاں'' ہوتی ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ داخلہ منع ہے۔

خلاصہ کلام:

ان تمام ابحاث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ مطالبہ کرنا کہ فلاں کام کے جائز ہونے پر کیا دلیل ہے مطالبہ درحقیقت جہالت پر مبنی ہے جیسا کہ آپ نے دیکھا کہ اسلام اور دنیا دونوں کا اسلوب یہ ہے کہ حرام چیز پر دلیل ہوتی ہے نہ کہ حلال چیز پر کیونکہ اس کے حلال ہونے پر یہی دلیل ہے کہ وہ حرام کی فہرست میں نہیں ہے لہذا یہ مباح ہے۔

۳: اباحت کی شرعی حیثیت:

جن چیزوں کے متعلق شریعت مطہرہ نے حکم دیا ہے یا ترغیب دی ہے وہ دلائل کی قوت کے لحاظ سے فرض، واجب، سنت اور مستحب قرار پائیں، جن چیزوں کے متعلق شریعت مطہرہ نے ممانعت فرمائی یا ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے وہ بھی دلائل کی قوت کے لحاظ سے حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور اساءت قرار پائیں اور جن چیزوں کے متعلق شریعت مطہرہ نے سکوت فرمایا کہ نہ حکم و ترغیب اور نہ ہی ممانعت و ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا تو وہ سب چیزیں بلاشبہ جائز و مباح ہیں۔

مباح کی تعریف:

"مالا یتعلق بفعله وترکه مدح ولاذم"

ہر وہ فعل کہ جس کے کرنے اور چھوڑنے پر نہ تعریف ہو اور نہ ہی مذمت ہو۔

اباحت کا شرعی حکم:

اصولی امام علامہ محب اللہ بہاری لکھتے ہیں:

"الاباحة حکم شرعی لانه خطاب الشرع تخییرا"۔ (مسلم الثبوت)

اباحت حکم شرعی ہے کیونکہ یہ خطاب شرعی ہے کہ جس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، یہی جمہور کا موقف ہے۔

اشیاء میں اصل اباحت:

۱۔ علامہ شیخ عبدالعزیز کشف الاسرار شرح اصول بزدوی میں لکھتے ہیں:

"مذهب اکثر اصحابنا وکثیر فی اصحاب الشافعی الی انها علی الاباحة"۔ (کشف الاسرار جلد نمبر ۳ ص نمبر ۹۵)

احناف اور شوافع کی اکثریت اسی بات کی قائل ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

۲۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

"المختار الاباحة عند الجمهور الحنفية والشافعية"۔

۳۔ علامہ محب اللہ بہاری لکھتے ہیں:

"ان اصل الافعال الاباحة کما هو مختار اکثر الحنفية والشافعية"۔

اباحت اصلیہ کے قاعدہ پر قرآن وحدیث سے دلائل:

اباحت اصلیہ کے قاعدہ "الاصل فی الاشیاء الاباحة" کے حجت ہونے پر اہل اصول کی آراء بھی پیش کی گئی اب قرآن وحدیث سے بطور نمونہ ایک ایک دلیل ملاحظہ کیجیے۔

ا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"یا ایھا الذین امنوا لا تسئلوا عن اشیاء إن تبدلکم تسئو کم وان تسئلوا عنھا حین ینزل القرآن تبدلکم عفا اللہ عنھا واللہ غفور حلیم"۔

(المائدۃ:۱۰۱)

اے ایمان والو مت پوچھا کرو ایسی باتیں کہ اگر ظاہر کر دی جائیں تمہارے لیے تو بری لگیں تمہیں اور اگر پوچھو گے ان کے متعلق جب کہ اتر رہا ہے قرآن تو ظاہر کر دی جائیں گی تمہارے لیے معاف کر دیا ہے اللہ نے ان کو اور اللہ بہت بخشنے والا بڑا حلم والا ہے۔

وجہ استدلال:

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جب تک وحی نازل نہ ہو تو نہ کوئی چیز لازم ہوتی ہے اور نہ ہی منع ہوتی ہے کہ جس طرح تحلیل وتحریم میں شارع کا بیان موجب ہدایتُ وبصیرت ہے اسی طرح اس کا سکوت بھی ذریعہ رحمت وسہولت ہے لہذا جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے سکوت فرمایا تو اس میں گنجائش ہے کہ اس کی حلت وحرمت کے متعلق بحث ومباحثہ نہیں کرنا چاہیے۔ لہذا جن چیزوں کو شارع نے غیر متعین کر رکھا ہے ان کے متعلق لایعنی سوالات سے بچنا چاہیے اور "عفا اللہ عنھا" سے محققین نے یہ مسئلہ نکالا کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

۲۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چیزوں کی حلت وحرمت کے متعلق پوچھے گئے سوال کے متعلق ارشاد فرمایا:

"الحلال ما احل اللہ فی کتابہ والحرام ما حرم اللہ فی کتابہ وماسکت عنہ فھو مما عفی عنہ"۔

(ابن ماجہ ص نمبر ۲۴۹)

حلال وہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال فرمایا اور حرام وہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام فرمایا اور جس کا ذکر نہیں کیا وہ سب معاف ہیں۔

وجہ استدلال:

انسانی زندگی میں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے حلال وحرام ہونے کے بارے میں قرآن وسنت

خاموش ہیں اس لیے جب تک ان اشیاء کے عدم جواز یا حرام ہونے پر دلیل شرعی قائم نہ ہوگی تو یہ مباح اور جائز ہوں گی ان کے جواز کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہ ہوگی اسی سے اہل اصول نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

اباحت کا محل ومصرف:

اباحت اصلیہ سے اس چیز کی اباحت پر استدلال کیا جائے گا کہ جس کی حلت وحرمت پر دوسرے دلائل موجود نہ ہوں۔ الحمدللہ اہل سنت وجماعت کے معمولات قرآن وحدیث کے عین مطابق ہیں کہ جن پر محققین اہل سنت کی کتب بین دلیل ہیں کہ ہر نیک عمل کو قرآن وحدیث کے دلائل سے مبرہن کیا گیا ہے راقم کی بھی ۹۳ عقائد ومعمولات پر تحقیقی اور تنقیحی کتاب موجود ہے ضرور مطالعہ کیجئے پھر بھی اگر کوئی ان کو تسلیم نہ کرے تو جمہور اہلسنت متفقہ اصول پیش کرتی ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے کہ جب تک اللہ اور اس کے رسول نے اسے حرام قرار نہ دیا ہو تو جائز ومباح ہے۔

اگر کوئی نیک کام کو حرام وناجائز کہے تو؟

اگر کوئی اہل سنت کے عمل ونظریہ پر یوں حملہ آور ہو کہ یہ ناجائز وحرام ہے تو اس سے یہ کہیں کہ جمہور اہل اصول کا متفقہ قاعدہ ہے کہ ''اشیاء میں اصل حلال ہونا ہے'' اگر آپ کے نزدیک حرام ہے تو اس کی حرمت پر قرآن وحدیث سے صریح نص پیش کریں یقیناً وہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل شرعی پیش نہ کر سکے گا پھر یہی کہے گا کہ اس کی حرمت پر کوئی آیت یا حدیث صراحتاً نہیں تو اس سے کہا جائے پھر تو یہ چیز اہل اصول کے قاعدہ کے مطابق حلال ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے تو اسے تسلیم کرنا چاہیے ورنہ حضور ﷺ نے ان چیزوں کے متعلق گفتگو کرنے سے منع فرمایا ہے کہ جن کی حلت وحرمت پر نص نہیں لہذا قاعدہ کے مطابق ان کی حلت کو تسلیم کرنا چاہیے۔

اباحت کے متعلق بعض لوگوں کا شبہ:

منکرین معمولات اہل سنت جب اس قاعدہ کلیہ کو محققین کی تصریحات کی روشنی میں تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو پھر یوں لیت ولعل سے کام لیتے ہیں کہ ہم اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ اصول شریعت کے ورود سے پہلے کے لیے ہے نہ کہ شریعت مصطفوی کے آنے کے بعد کے لیے بلکہ شریعت کے ورود کے بعد ہر حکم کے لیے مستقل دلیل

کا ہونا ضروری ہے۔

قارئین کرام!

قارئین کرام ورود شرع کے بعد اباحت کو شرعی حکم نہ ماننا معتزلہ کا مذہب ہے نہ کہ جمہور اہل سنت کا اس کی دلیل سنیے۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے: "(فھی لایکون الا بعد الشرع خلافا للمعتزلة) فانھم یقولون بالاباحة وغیرھا من الاحکام قبل الشرع" اسی اباحت اصلیہ کا حکم ورود شرع کے بعد ثابت ہوگا بخلاف معتزلہ کیونکہ وہ اباحت اور دوسرے احکام کو ورود شرع سے قبل مانتے ہیں۔

خلاصہ:

یہ ہے کہ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ اباحت اصلیہ کا حکم ورود شرع کے بعد ثابت ہوتا ہے چونکہ ہم اپنے ائمہ کرام کے اصول وقواعد کی روشنی میں تشریح وتوضیح کے پابند ہیں جب کہ منکرین نے اپنے نظریے کی بنیاد ان اصولوں پر رکھی جو معتزلہ کے ہیں اور ان کے بیشتر نظریات انہی کے اصول کے مرہون منت ہیں۔

اصول فقہ کا تکملہ (قواعد الفقہ)

متاخرین اہل اصول کے مدون کردہ اصول فقہ کے دو حصے ہیں ایک تو وہ حصہ ہے کہ جس میں الفاظ ومعانی کے اعتبار سے خاص، عام، مشترک وموول وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے کہ جس طرح عموماً اصول الشاشی، نور الانوار، حسامی اور توضیح تلویح وغیرہ میں مذکور ہے۔ اصول فقہ کا دوسرا حصہ اور بھی ہے کہ جس کے مضامین پہلے حصے سے جدا ہیں مثلاً "الاصل فی الکلام الحقیقة" اور "العادة محکمة" وغیرہ جیسے اہم اصول وقواعد کا ذکر ہے۔ افادیت اور ضرورت کے پیش نظر اصول فقہ کا یہ شعبہ پہلے شعبہ سے زیادہ مفید اور اہمیت کا حامل ہے کہ جس میں ایسے اصول بیان کیے گئے ہیں کہ جن کی ضرورت ہر زمانے کے مفتیوں کو بکثرت پیش آتی ہے مگر اس شعبہ سے اتنی چشم پوشی سے کام لیا گیا ہے کہ درس نظامی کے نصاب میں "قواعد الفقہ" پر ایک کتاب بھی داخل نصاب نہیں۔ تاہم دورہ حدیث کرنے کے بعد "تخصص فی الفقہ" کے طلباء کو قواعد الفقہ کی کتب باقاعدہ طور پر درساً پڑھائی جاتی ہیں لیکن یہ سلسلہ ایک محدود حد تک ہے لیکن قواعد الفقہ کو درس نظامی کے نصاب میں شامل کرنا چاہیے۔ قواعد الفقہ پر چاروں مسالک کے اہل اصول نے بڑا مربوط کام کیا ہے مثلاً علامہ ابن نجیم حنفی متوفی ۹۵۰ھ کی "الأشباہ والنظائر" علامہ جلال الدین سیوطی شافعی متوفی ۹۱۱ھ کی "لاسعاف" علامہ ابن رجب حنبلی متوفی ۷۸۵ھ کی "القواعد" ہے یہ ایک نمونہ ہے یہاں تفصیل کا محل نہیں۔ اصول فقہ کے ۱۰۰ سو قواعد مع مفہوم پیش خدمت ہیں۔

قاعدہ	اصول	اصول کا مفہوم
۱	اَلْاُمُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا	تمام امور میں احکام کا دارومدار ان کے مقاصد پر ہوگا۔
۲	اَلْعِبْرَةُ فِي الْعُقُوْدِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِيْ لَا لِلْاَلْفَاظِ وَالْمَبَانِيْ	تمام عقود میں مقاصد ومعانی کا اعتبار ہوگا، الفاظ وترکیبی عبارات کا اعتبار نہ ہوگا۔
۳	اَلْيَقِيْنُ لَا يَزُوْلُ بِالشَّكِّ	یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔
۴	اَلْاَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلٰى مَا كَانَ	جو حالت پہلے تھی اس کو باقی رکھنا اصل ہے۔
۵	اَلْقَدِيْمُ يُتْرَكُ عَلٰى قِدَمِهٖ	قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔
۶	اَلضَّرَرُ لَا يَكُوْنُ قَدِيْمًا	نقصان رسانی میں قدامت قابل اعتبار نہیں۔

۷	اَلْاَصْلُ بَرَائَةُ الذِّمَّةِ	اصل میں ہر شخص بری الذمہ ہوتا ہے۔
۸	اَلْاَصْلُ فِی الصِّفَاتِ الْعَارِضَةِ الْعَدَمُ	صفات عارضہ میں اصل ان کی غیر موجودگی ہے۔
۹	مَاثَبَتَ بِزَمَانٍ یُحْکَمُ بِبَقَائِهٖ مَا لَمْ یُوْجَدْ دَلِیْلٌ عَلٰی خِلَافِهٖ	جو کام ایک وقت میں ثابت ہو چکا ہے وہ ثابت ہی رہے گا جب تک اس کے خلاف دلیل نہ ہو۔
۱۰	اَلْاَصْلُ اِضَافَةُ الْحَادِثِ اِلٰی اَقْرَبِ اَوْقَاتِهٖ	واقعہ کو اس کے قریبی وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔
۱۱	اَلْاَصْلُ فِی الْکَلَامِ الْحَقِیْقَةُ	کلام میں اصل حقیقی معنی ہے۔
۱۲	لَاعِبْرَةَ بِالدَّلَالَةِ فِیْ مُقَابَلَةِ التَّصْرِیْحِ	صراحت کے مقابلے میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں۔
۱۳	لَامَسَاغَ لِلْاِجْتِهَادِ فِیْ مَوْرِدِ النَّصِّ	نص کی موجودگی میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں
۱۴	مَا ثَبَتَ عَلٰی خِلَافِ الْقِیَاسِ فَغَیْرُهٗ عَلَیْهِ لَا یُقَاسُ	جو امر خلاف قیاس ثابت ہو اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔
۱۵	اَلْاِجْتِهَادُ لَا یَنْقُضُ بِمِثْلِهٖ	ایک اجتہاد سے دوسرا اجتہاد باطل نہیں ہوتا۔
۱۶	اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّیْسِیْرَ	مشقت آسانی فراہم کرتی ہے۔
۱۷	اَلْاَمْرُ اِذَا ضَاقَ اِتَّسَعَ	جب معاملے میں تنگی ہو تو وسعت دی جائے گی۔
۱۸	لَاضَرَرَ وَلَاضِرَارَ	نہ نقصان اٹھائے اور نہ نقصان دیا جائے۔
۱۹	اَلضَّرَرُ یُزَالُ	ضرر کا ازالہ کیا جائے گا۔
۲۰	اَلضَّرُوْرَاتُ تُبِیْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ	ضروریات ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔
۲۱	اَلضَّرُوْرَاتُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا	جو ضرورت کے تحت مباح ہو وہ بقدر ضرورت ہی مباح ہوتی ہے۔

۲۲	مَا جَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ	جو امر کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ عذر کے ختم ہونے پر جائز نہ ہوگا۔
۲۳	إِذَا زَالَ الْمَانِعُ عَادَ الْمَمْنُوْعُ	جب مانع اٹھ جائے تو ممنوع لوٹ آتا ہے۔
۲۴	اَلضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِمِثْلِهِ	ضرر کو اس کے مثل کے ساتھ دور نہیں کیا جا سکتا۔
۲۵	يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِّ	عام ضرر کو ختم کرنے کے لیے خاص ضرر کو برداشت کیا جائے گا۔
۲۶	اَلضَّرَرُ الْاَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرَرِ الْاَخَفِّ	سخت ضرر کو کم ضرر کے ذریعے ختم کیا جائے گا۔
۲۷	إِذَا تَعَارَضَ مُفْسَدَتَانِ رُوْعِيَ اَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ اَخَفِّهِمَا	جب دو خرابیوں کے درمیان مبتلا ہو تو ہلکی خرابی کو اختیار کیا جائے گا۔
۲۸	يُخْتَارُ اَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ	دو برائیوں سے کمتر برائی کو اختیار کیا جائے گا۔
۲۹	دَرْءُ الْمَفَاسِدِ اَوْلٰى مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ	نفع حاصل کرنے کی بنسبت مفاسد کو دور کرنا اولیٰ ہے۔
۳۰	اَلضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ	حتی الامکان ضرر کو دور کیا جائے گا۔
۳۱	اَلْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُوْرَةِ عَامَّةً اَوْ خَاصَّةً	حاجت عامہ یا حاجت خاصہ ضرورت کا درجہ پا جاتی ہے۔
۳۲	اَلْاِضْطِرَارُ لَا يُبْطِلُ حَقَّ الْغَيْرِ	اضطراری حالت دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتی۔
۳۳	مَا حَرُمَ اَخْذُهٗ حَرُمَ اِعْطَاؤُهٗ	جس چیز کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے۔
۳۴	مَا حَرُمَ فِعْلُهٗ حَرُمَ طَلَبُهٗ	جس کا کرنا حرام اس کا مطالبہ کرنا بھی حرام ہے۔
۳۵	اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ	عرف وعادت پر حکم جاری ہوتا ہے۔
۳۶	اِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا	لوگوں کا رواج واجب العمل ہے بشرطیکہ خلاف شرع نہ ہو۔

۳۷	اَلْمُمْتَنِعُ عَادَةً كَالْمُمْتَنِعِ حَقِيقَةً	جو امر عادی طور پر ممنوع ہوگا وہ حقیقی ممنوع کی طرح ہوگا۔
۳۸	لَایُنْکَرُ تَغَیُّرُ الْاَحْکَامِ بِتَغَیُّرِ الْاَزْمَانِ	زمانے کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔
۳۹	اَلْحَقِيْقَةُ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ	حقیقت کو دلالت عرف کی وجہ سے ترک کردیا جاتا ہے۔
۴۰	اِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ اِذَا اطَّرَدَتْ اَوْ غَلَبَتْ	عادت کا اعتبار اس وقت ہوگا کہ جب وہ عام ہو یا غالب ہو۔
۴۱	اَلْعِبْرَةُ لِلْغَالِبِ الشَّائِعِ لَا لِلنَّادِرِ	عام عادت کا اعتبار ہوگا نہ کہ نادر عادت کا۔
۴۲	اَلْمَعْرُوْفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوْطِ شَرْطًا	عرف عام میں مشہور بات طے شدہ شرط کی طرح ہے۔
۴۳	اَلْمَعْرُوْفُ بَيْنَ التُّجَّارِ كَالْمَشْرُوْطِ بَيْنَهُمْ	تاجروں کے درمیان مشہور بات شرط کے درجے میں متصور ہوگی۔
۴۴	اَلتَّعْيِيْنُ بِالْعُرْفِ كَالتَّعْيِيْنِ بِالنَّصِّ	عرف عام کی تعیین نص کے ساتھ تعیین کی طرح ہے۔
۴۵	اِذَا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمُقْتَضِىْ يُقَدَّمُ الْمَانِعُ	جب مانع اور مقتضی کے درمیان تعارض ہو تو مانع کو ترجیح ہوگی۔
۴۶	اَلتَّابِعُ تَابِعٌ	تابع، تابع ہی شمار ہوگا۔
۴۷	اَلتَّابِعُ لَا يُفْرَدُ بِالْحُكْمِ	تابع پر حکم متبوع سے الگ نہیں لگایا جاسکتا۔
۴۸	مَنْ مَلَكَ شَيْئًا مَلَكَ مَا هُوَ مِنْ ضَرُوْرَاتِهٖ	جو کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کی ضروریات کا بھی مالک ہوگا۔
۴۹	اِذَا سَقَطَ الْاَصْلُ سَقَطَ الْفَرْعُ	جب اصل ساقط ہو جائے تو فرع بھی ساقط ہو جائے گی۔

۵۰	اَلسَّاقِطُ لَا يَعُوْدُ كَمَا اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَا يَعُوْدُ	جس طرح معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا اسی طرح ساقط کا بھی اعادہ نہیں ہوتا۔
۵۱	إِذَا بَطَلَ الشَّيْءُ بَطَلَ مَا فِيْ ضِمْنِهِ	جب کوئی شیء باطل ہوگی تو اس کے لواحقات بھی باطل ہوں گے۔
۵۲	إِذَا بَطَلَ الأَصْلُ يُصَارُ إِلَى الْبَدَلِ	جب اصل باطل قرار پائے تو بدل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔
۵۳	يُغْتَفَرُ فِي التَّوَابِعِ مَالَايُغْتَفَرُ فِيْ غَيْرِهَا	جو امور تابع میں نظر انداز کیے جائیں وہ اس کے غیر میں بھی نظر انداز ہوتے ہیں۔
۵۴	يُغْتَفَرُ فِي الْبَقَاءِ مَالَايُغْتَفَرُ فِي الْاِبْتِدَاءِ	جو امور ابتداء میں قابل معافی نہیں وہ انتہاء میں بھی قابل معافی نہیں۔
۵۵	اَلْبَقَاءُ أَسْهَلُ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ	بقا ابتداء سے سہل ہوا کرتی ہے۔
۵۶	لَايَتِمُّ التَّبَرُّعُ إِلَّا بِقَبْضٍ	کوئی تبرع بغیر قبضے کے مکمل نہیں ہوتا۔
۵۷	اَلتَّصَرُّفُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلِحَةِ	رعیت پر تصرف مصلحت عامہ پر مبنی ہوگا۔
۵۸	اَلْوِلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوٰى مِنَ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ	خاص ولایت عام ولایت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔
۵۹	إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلٰى مِنْ إِهْمَالِهِ	کلام کو عمل میں لانا مہمل قرار دینے سے بہتر ہے۔
۶۰	إِذَا تَعَذَّرَتِ الْحَقِيْقَةُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ	جب حقیقت متعذر ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔
۶۱	إِذَا تَعَذَّرَ إِعْمَالُ الْكَلَامِ يُهْمَلُ	جب کلام کو عمل میں لانا ممکن نہ ہو تو ترک کر دیا جائے گا۔

٦٢	ذِكْرُ بَعْضِ مَالَايَتَجَزَّأُ كَذِكْرِ كُلِّهٖ	ایسی بعض چیز کا ذکر کرنا کہ جس کو کسی چیز سے علیحدہ نہ کیا جا سکے تو وہ پوری شی ءذکر کرنے کے مرتبہ میں ہوگی
٦٣	اَلْمُطْلَقُ يَجْرِیْ عَلٰی اِطْلَاقِهٖ اِذَا لَمْ يَقُمْ دَلِيْلُ التَّقْيِيْدِ نَصًّا اَوْ دَلَالَةً	مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا کہ جب تک اس کے مقید ہونے پر نص یا دلالت سے حجت قائم نہ ہو۔
٦٤	اَلْوَصْفُ فِی الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَفِی الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ	حاضر چیز میں صفت کا بیان لغو ہوگا مگر غائب میں معتبر ہوگا۔
٦٥	اَلسُّوَالُ مُعَادٌ فِی الْجَوَابِ	کسی سوال کے جواب میں سوال کا مضمون موجود ہوتا ہے۔
٦٦	لَايُنْسَبُ اِلٰی سَاكِتٍ قَوْلٌ لٰكِنَّ السُّكُوْتَ فِیْ مَعْرِضِ الْحَاجَةِ بَيَانٌ	خاموش کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جا سکتا لیکن ضرورت کے مقام میں سکوت بیان شمار ہوگا ۔
٦٧	دَلِيْلُ الشَّیْءِ فِی الْاُمُوْرِ الْبَاطِنَةِ يَقُوْمُ مَقَامَهٗ	باطنی امور میں ان کی ظاہری دلیل کو حقیقت کا قائم مقام تصور کیا جائے گا
٦٨	اَلْكِتَابُ كَالْخِطَابِ	تحریر خطاب کا درجہ رکھتی ہے۔
٦٩	اَلْاِشَارَاتُ الْمَعْهُوْدَةُ لِلْاَخْرَسِ كَالْبَيَانِ بِاللِّسَانِ	گونگے کے اشارے کا مفہوم گونگے کے حق میں زبان کے ساتھ بیان کے درجے میں ہے۔
٧٠	يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا	ترجمان کے قول کو مطلقاً قبول کیا جائے گا۔
٧١	لَاعِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيِّنِ خَطَؤُهٗ	اس گمان کا اعتبار نہ ہوگا جس کی بنیاد غلطی پر ہو۔
٧٢	لَاحُجَّةَ مَعَ الْاِحْتِمَالِ النَّاشِیْ عَنْ دَلِيْلٍ	دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال جس امر میں ہو وہ حجت نہیں بن سکتا۔
٧٣	لَاعِبْرَةَ لِلتَّوَهُّمِ	وہم کا کوئی اعتبار نہیں۔

۷۴	اَلثَّابِتُ بِالْبُرْهَانِ كَالثَّابِتِ بِالْعِيَانِ	دلائل سے ثابت شدہ حکم ایسے ہی ہے جس طرح وہ مشاہدے سے ثابت ہو۔
۷۵	اَلْبَيِّنَةُ لِلْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ	گواہ پیش کرنا دعوی کرنے والے کی ذمہ داری ہے اور قسم انکار کرنے والے پر ہے۔
۷۶	اَلْبَيِّنَةُ لِاِثْبَاتِ خِلَافِ الظَّاهِرِ وَالْيَمِيْنُ لِاِبْقَاءِ الْاَصْلِ	دلائل، خلاف ظاہر بات کو ثابت کرنے کے لیے ہوتے ہیں اور قسم اصلی صورت حال کو باقی رکھنے کے لیے ہوتی ہے۔
۷۷	اَلْبَيِّنَةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّيَةٌ وَالْاِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ	دلائل حجت متعدیہ ہوتے ہیں اور اقرار حجت قاصرہ ہوتا ہے۔
۷۸	اَلْمَرْءُ مُؤَاخَذٌ بِاِقْرَارِهٖ	آدمی اپنے اقرار سے پکڑا جاتا ہے۔
۷۹	لَا حُجَّةَ مَعَ التَّنَاقُضِ لٰكِنْ لَا يَخْتَلُّ مَعَهٗ حُكْمُ الْحَاكِمِ	تناقض کی صورت میں حجت باقی نہیں رہتی لیکن حاکم کا حکم بھی متاثر نہیں ہوسکتا۔
۸۰	قَدْ يَثْبُتُ الْفَرْعُ مَعَ عَدَمِ ثُبُوْتِ الْاَصْلِ	کبھی کبار فرع اصل کے ثبوت کے بغیر بھی ثابت ہوجاتی ہے۔
۸۱	اَلْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ يَجِبُ ثُبُوْتُهٗ عِنْدَ ثُبُوْتِ الشَّرْطِ	کسی شرط کے ساتھ متعلق اور شرط کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوگا۔
۸۲	يَلْزَمُ مُرَاعَاةُ الشَّرْطِ بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ	شرط کا لحاظ بقدر امکان لازم ہے۔
۸۳	اَلْمَوَاعِيْدُ بِاِكْتِسَابِ صُوَرِ التَّعَالِيْقِ تَكُوْنُ لَازِمَةً	معلق وعدوں کی تکمیل لازم ہوتی ہے۔
۸۴	اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ	جو شخص نقصان کا ذمہ دار ہوتا ہے وہ نفع کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔
۸۵	اَلْاَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا يَجْتَمِعَانِ	اجرت اور ضمانت ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتیں۔
۸۶	اَلْغُرْمُ بِالْغُنْمِ	نقصان منافع کے ساتھ ہے۔

۸۷	اَلنِّعْمَةُ بِقَدْرِ النِّقْمَةِ وَالنِّقْمَةُ بِقَدْرِ النِّعْمَةِ	نعمت مشقت کے برابر اور مشقت نعمت کے برابر ہے۔
۸۸	يُضَافُ الْفِعْلُ اِلَى الْفَاعِلِ لَا الْاٰمِرِ مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبِرًا	فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہوگی نہ کہ حکم دینے والے کی طرف جب تک جبر ثابت نہ ہو جائے۔
۸۹	اِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُتَسَبِّبُ يُضَافُ الْحُكْمُ اِلَى الْمُبَاشِرِ	جب کام کرنے والا اور سبب بننے والا دونوں موجود ہوں تو حکم کی نسبت کام کرنے والے کی طرف کی جائے گی۔
۹۰	اَلْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُنَافِي الضَّمَانَ	جواز شرعی ضمان کے منافی ہے۔
۹۱	اَلْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَاِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ	مرتکب ذمہ دار ہوگا اگر چہ قصد نہ بھی کیا ہو۔
۹۲	اَلْمُتَسَبِّبُ لَا يَضْمَنُ اِلَّا بِالتَّعَمُّدِ	سبب بننے والا عمد کی صورت میں ذمہ دار ہوگا۔
۹۳	جِنَايَةُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ	جانوروں سے جو نقصان پہنچے اس کا کوئی بدل نہیں۔
۹۴	اَلْاَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بَاطِلٌ	ملک غیر میں تصرف کا حق باطل ہے۔
۹۵	لَا يَجُوزُ لِاَحَدٍ اَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِلَا اِذْنِهِ	کسی کو بغیر اجازت کے دوسرے کی ملک میں تصرف کا حق حاصل نہیں۔
۹۶	لَا يَجُوزُ لِاَحَدٍ اَنْ يَاْخُذَ مَالَ اَحَدٍ بِلَا سَبَبٍ شَرْعِيٍّ	کسی قانونی سبب کے بغیر کسی کا مال لینا شرعا جائز نہیں۔
۹۷	تَبَدُّلُ سَبَبِ الْمِلْكِ قَائِمٌ مَقَامَ تَبَدُّلِ الذَّاتِ	ملکیت کے سبب کی تبدیلی ذات کی تبدیلی کے قائم مقام ہے۔
۹۸	مَنِ اسْتَعْجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ اَوَانِهِ عُوقِبَ بِحِرْمَانِهِ	جو کسی چیز کو وقت سے پہلے حاصل کرنا چاہے اس کو اس سے محرومی کی سزا دی جائے گی۔
۹۹	اَلْاَصْلُ فِي الْاَبْضَاعِ التَّحْرِيمُ	فروج میں اصل حرمت ہے۔
۱۰۰	اَلْحَرَجُ مَرْفُوعٌ	حرج کو اٹھالیا گیا ہے۔

اصول الشاشی کی احادیث کی تخریج

ا۔	ایما امراۃ نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل	سنن ابی داود کتاب النکاح باب فی الولی ۵/۲۷۷
۲۔	لاصلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب	صحیح البخاری کتاب الاذان باب وجوب القرائۃ الخ ۳/۲۰۴
۳۔	فان تسمیۃ اللہ تعالی فی قلب کل امرا مسلم	لم نجده بهذا اللفظ
۴۔	لاتحرم المصۃ ولا المصتان ۔ ۔ ۔الخ	صحیح ابن حبان کتاب الرضاع باب ذکر خبر اوهم من لم یحکم صناعۃ الاخبار، ۱۷/۴۴۳
۵۔	البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام	مسند البزاز ، ۴/۲۷۶
۶۔	لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین	مسند احمد، مسند المکثرین من الصحابۃ مسند عبد اللہ بن عمرو، ۱۲۴/۱۵۶
۷۔	من ملك ذا رحم محرم منه فهو عتق علیه	مسند احمد مسند البصریین مسند سمرۃ من جندب h، ۴۱/۱۶۹
۸۔	اشربوا من ابوالها والبانها	سنن الترمذی کتاب الاطعمۃ عن رسول اللہ باب ماجاء فی شرب ابوال الابل، ۷/۳۳
۹۔	استنزهوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منه	سنن الدار قطنی کتاب الطهارۃ باب نجاسۃ البول والتنزه منه ۔ ۔ ۔ ۔الخ، ۲/۷
۱۰۔	ماسقته السماء ففیه العشر	مسند احمد مسند العشرۃ المبشرین بالجنۃ، مسند علی بن ابی طالب h، ۳/۱۸۲
۱۱۔	لیس فی الخضروات صدقۃ	مسند البزار المجلد الاول مسند علی بن ابی طالب، ۲/۳۲
۱۲۔	اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوه ۔ ۔ ۔الخ	سنن ابی داؤد کتاب الاطعمۃ باب فی الذباب یقع فی الطعام، ۱/۳۲۳

۱۳۔	حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء	سنن ابی داود کتاب الطهارة باب المراة تغسل ثوبها، ۱/۲۳۹
۱۴۔	فی اربعین شاة شاة	سنن ابن ماجه کتاب الزکاة باب زکاة الغنم، ۵/۳۸۱
۱۵۔	الا لاتصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل وشرب وبعال	المعجم الکبیر، ۹/۳۱۴
۱۶۔	ملکت بضعك فاختاری	صحیح مسلم کتاب العتق باب انما الولاء لمن اعتق، ۸/۱۰
۱۷۔	اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك	السنن الکبری للنسائی، ۱/۵۰۸
۱۸۔	عورة الرجل ما تحت السرة الی الرکبة	السنن الکبری للبیهقی، ۷/۹۴
۱۹۔	لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواه بسواء	شرح السنة للبغوی کتاب الحج باب المراة لاتخرج الا مع محرم، ۳/۴۷۵
۲۰۔	الوضوء مما مسته النار ۔۔۔۔ الخ	سنن ابن ماجة، ۱/۱۰
۲۱۔	فی مسئلة المصراة	صحیح ابن حبان کتاب البیوع باب البیع المنهی عنه، ۱۱/۳۴۳
۲۲۔	فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله ۔۔۔۔ الخ	بریقة محمودیة فی طریقة محمدیة النوع الثانی بالاعتصام بالسنة، ۱/۱۷۸
۲۳۔	ومنافق لم یعرف نفاقه فروی مالم یسمع ۔۔۔۔ الخ	لم نجده بهذا اللفظ
۲۴۔	من مس ذکره فلیتوضا	المستدرك علی الصحیحین کتاب الطهارة، ۱/۲۳۱
۲۵۔	ایما امراة نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل	سنن ابی داؤد کتاب النکاح باب فی الولی، ۵/۴۷۷
۲۶۔	روایة القضاء بشاهد ویمین	صحیح مسلم کتاب الاقضیة باب القضاء بالیمین، ۵/۱۲۸
۲۷	البینة علی المدعی والیمین علی من انکر	سنن الکبری للبیهقی کتاب الدعوی والبینات باب البینة علی المدعی والیمین، ۱۰/۲۵۲

۲۸۔	قبل شهادة الاعرابی فی هلال رمضان	سنن الترمذی کتاب الصوم باب الصوم بالشهادة، ۷۴/۳
۲۹۔	انت ومالك لابيك	السنن الكبرى للبيهقي، ۴۸۱/۷
۳۰۔	الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله علی مایجب ویرضاه۔	سنن ابی داؤد کتاب الاقضية باب اجتهاد الرای فی القضاء، ۳۳۰/۳
۳۱۔	ان ابی کان شیخا کبیرا لاادرکه الحج ...... الخ	مسند احمد بن حنبل، ۵/۴
۳۲۔	یانبی الله ماتری فی مس الرجل ذکره ...... الخ	سنن ابی داود کتاب الطهارة باب الرخصة عند مس الذکر، ۷۴/۱
۳۳۔	لاوکس فیها ولاشطط	سنن الكبرى البيهقي كتاب الصداق باب احد الزوجين يموت ...... الخ، ۲۴۵/۷
۳۴۔	لایحل لامراة تؤمن بالله والیوم الآخر ان تسافر فوق ثلاثة ایام ولیالیها الا ومعها۔	صحيح البخاری ابواب تقصير الصلاة باب فی کم قصر الصلاة، ۳۶۹/۱
۳۵۔	الهرة لیست بنجسة فانها من الطوافین والطوافات	سنن الکبری للبیهقی، ۲۴۵/۱
۳۶۔	لیس الوضوء علی من نام قائما......الخ	سنن الترمذی کتاب الطهارة باب الوضوء من النوم، ۱۱۱/۱
۳۷۔	توضئی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر ...... الخ	سنن ابن ماجة کتاب الطهارة باب ما جاء في المستحاضة ...... الخ، ۲۰۴/۱
۳۸۔	علیکم بسنتی وسنة الخلفاء من بعدی عضوا علیها النواجذ	سنن الترمذی کتاب العلم باب الاخذ بالسنة واجتناب البدع، ۴۴/۵

نوٹ: یہ تخریج مکتبۃ المدینہ کی مطبوعہ اصول الشاشی سے لی گئی ہے

تمت بالخير بجاه النبي الكريم

محمد منظور نظامی